

EL EVANGELIO SEGUN SAN MATEO

Mt 1-7

vol. I

Ulrich Luz

EL EVANGELIO SEGUN SAN MATEO

Mt 1-7

I

ULRICH LUZ

EDICIONES SIGUEME
SALAMANCA
1993

<i>Prologo</i>	13
<i>Siglas y abreviaturas</i>	15
<i>Bibliografia</i>	17
<i>Introduccion</i>	31
1 Articulación y género literario	31
2 Las fuentes	48
3 El estilo	52
a) Sobre la sintaxis	54
b) Vocabulario mateano fundamental	57
c) Palabras relegadas en Mateo	76
4 La relación del evangelista con sus fuentes	78
a) Mateo como heredero de Marcos y la fuente de los logia	79
b) Mateo como exponente de su comunidad	83
1 La raíz en el culto	83
2 Mateo y los letrados de su comunidad	84
5 La situación del evangelio de Mateo	85
a) El evangelio de Mateo, un evangelio judeocristiano	86
b) El puesto del evangelio de Mateo en la historia del judeocristianismo	90
c) Mateo y el judaísmo	97
d) La situación intracomunitaria	100
e) El lugar de origen	101
f) El tiempo de origen	104
g) El autor	105
6 Historia de la influencia e intencion de este comentario	107

COMENTARIO

I	Preludio (1, 1-4, 29)	117
A)	Los relatos de la infancia (1-2)	119
1	La «genealogia» (1)	121
a)	El titulo (1, 1)	121
b)	El arbol genealogico (1, 2-17)	123
c)	El Emmanuel (1, 18-25)	135
2	El Cristo llega a Galilea (2)	153
a)	Avance los paganos ante el rey de los judios (2, 1-12)	153
b)	Huida a Egipto, regreso y residencia en Nazaret (2, 13-23)	172
B)	El comienzo de la actividad de Jesús (3, 1-4, 22)	199
1	Juan Bautista (3, 1-17)	199
a)	La invitacion penitencial del Bautista a Israel (3, 1-12)	199
b)	La manifestacion del Hijo de Dios como Juez (3, 13-17)	210
2	La acreditacion del Hijo de Dios en la tentacion (4, 1-11)	221
3	El comienzo de la comunidad en Galilea (4, 12-22)	234
a)	Jesus en la Galilea de los paganos (4, 12-17)	234
b)	La vocacion de los discipulos junto al mar de Galilea (4, 18-22)	243
II	La actividad de Jesus en Israel con palabras y obras (4, 23-11, 30)	249
	<i>Esquema introductorio</i> (4, 23-25)	249
A)	El sermón de la montaña (5, 7)	257
1	Introduccion (5, 1-16)	275
a)	Jesus sube al monte (5, 1s)	275
b)	Las bienaventuranzas (5, 3-12)	277
c)	«Vosotros sois la sal de la tierra » (5, 13-16)	306
2	La parte principal (5, 17-7, 12)	318
a)	El preambulo (5, 17-20)	318
b)	La justicia superior I Las antitesis (5, 21-48)	341

1	Primera antítesis sobre el homicidio (5, 21-26)	349
2	Segunda antítesis sobre el adulterio (5, 27-30)	364
3	Tercera antítesis sobre el divorcio (5, 31s)	374
4	Cuarta antítesis sobre el juramento (5, 33-37)	390
5	Quinta antítesis sobre la no violencia (5, 38-42)	405
6	Sexta antítesis sobre el amor a los enemigos (5, 43-48)	426
c)	La justicia superior II La actitud ante Dios (6, 1-18)	445
1	De la limosna, la oración y el ayuno (6, 1-6 16-18)	446
2	Contra la palabrería en la oración (6, 7s)	461
3	El Padrenuestro (6, 9-13)	465
4	Sobre el perdón de los pecados (6, 14s)	494
d)	Instrucciones a la comunidad (6, 19-7, 11)	495
1	No acumuléis bienes terrenos (6, 19-24)	497
2	Preocupaos del reino de Dios (6, 25-34)	508
3	No juzguéis (7, 1-5)	525
4	No deis lo santo a los perros (7, 6)	533
5	Exhortación a orar (7, 7-11)	535
e)	La regla de oro (7, 12)	542
3	Exhortaciones finales (7, 13-29)	551
a)	La puerta estrecha y la puerta ancha (7, 13s)	553
b)	Advertencia contra los falsos profetas (7, 15-23)	560
c)	Conclusión los dos constructores (7, 24-27)	576
d)	Final del sermón de la montaña (7, 28s)	581

<i>Conclusion</i>	Reflexiones sobre la práctica del sermón de la montaña hoy	584
-------------------	--	-----

Excursus

Las citas de cumplimiento	185
El relato sobre el hijo del rey	196
Predicación, enseñanza y evangelio en Mateo	253

Con alivio y gratitud pongo fin al primer tomo del comentario al evangelio de Mateo. Un colega compasivo de otra disciplina dijo una vez que escribir un comentario amplio sobre un libro del nuevo testamento era probablemente la penitencia por an-tonomasia hoy en día. Se refería a la avalancha de bibliografía secundaria que tanto frena la comunicación científica y que impide, sobre todo, acercarse al texto. No es esa mi impresión. Mi experiencia básica ha sido que el texto aparece tan primordial y tan fascinante que puedo mantener sin dificultad el contacto con él. El comentario es ese género literario donde mejor se hace patente que todo lo que somos los exegetas se lo debemos al texto y que en todo lo que hacemos hemos de estar a su servicio. Por eso estoy agradecido de haber llegado a escribir un comentario.

Pero su extensión me produce dolor de cabeza. Pero no es esto una consecuencia directa de la ingente bibliografía secundaria, sino más bien de algo que está latente en este comentario: en primer lugar, estoy convencido de que un comentario que no se limite a explicar textos bíblicos, sino que ayude a comprenderlos, no puede detenerse simplemente en el pasado, sino que ha de trazar líneas que lleguen al presente. Estoy convencido, en segundo lugar, de que la historia de la influencia puede contribuir mucho a este propósito. Mi mayor deuda, después del texto mismo, es para con los Padres de la Iglesia y la exégesis evangélica y católica de los siglos XVI a XVIII. Esa exégesis es un excelente tratamiento, no solo de las palabras, sino del contenido de los textos. En tercer lugar, late en este comentario la convicción (y la esperanza) de que un estudio intenso del contenido de sus textos es una labor que el pastor y sacerdote ha de hacer con regularidad en el escritorio si no quiere trivializar en poco tiempo su predicación. Sé que esa labor del pastor con

los textos bíblicos es hoy más la excepción que la regla, debido, más que al trabajo científico en otros campos, al ajetreo del ministerio parroquial. Y esto, a mi modo de ver, redundará en daño de nuestra Iglesia. He escrito el presente comentario, primordialmente, para sacerdotes, pastores y profesores de religión. ¿Les servirá de ayuda para llegar a ese diálogo intenso con los textos delante del escritorio? ¿o les va a retraer aún más por su voluminosidad? Oír opiniones sobre esto es más importante para mí que todas las reseñas en las revistas.

Me resta el hermoso deber de la acción de gracias. Un libro así no se puede componer sin ayuda ajena. He contado en el curso de los años con la colaboración de los estudiantes Peter Lampe, Reinhard Gorski, Andreas Karrer, Ernst Lüthi, Christian Inäbnit, Andreas Dettwiler y, sobre todo, de Wolf Dietrich Köhler y de Andreas Ennulat en la historia de la influencia del evangelio de Mateo. Debo agradecer al Land de la Baja Sajonia y al cantón de Berna el nombramiento de profesores ayudantes, y a los Schweizerische Nationalfonds el haber costado la mitad de un puesto provisional de ayudante. Numerosos colegas, sobre todo historiadores de la Iglesia, en cuyos dominios me interno a veces, me han asesorado con la mejor voluntad; menciono solo, como ejemplo representativo, al difunto decano Hermann Dörries, en cuyo cuarto de estudio pude aprender tantas cosas. Joachim Gnllka, Eduard Schweizer y Hans Weder leyeron el manuscrito y me estimularon con sus críticas. Muchos estudiantes han contribuido a la composición de este comentario a Mateo en clases, seminarios y trabajos de seminario. ¿Cuál fue su impresión? Matthew is groovy, figuraba en un periódico mural de Gotinga. La señora Karin Janecke y la señora Beata Gerber trabajaron en la elaboración del manuscrito. La editorial y la imprenta no han opuesto el menor reparo a un manuscrito afeado con numerosos intentos, generalmente positivos, de reducción. Muchas gracias a todos ellos.

La dedicatoria dice a quién tengo más que agradecer por ser la persona que más hubo de sufrir cuando este comentario me «devoraba».

Laupen, 8 de marzo de 1984

ULRICH LUZ

SIGLAS Y ABREVIATURAS

Para series, revistas, obras colectivas, etc , S Schwertner, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* 1976 (TRE)
 Para Literatura antigua, ayudas tecnicas, etc ThWNT X, 53-85 Para temas rabínicos Bill I, VIIs Las siglas para escritos de Padres de la Iglesia que no constan en el ThWNT se desprenden del lugar citado

BbEth	Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie, Frankfurt
BKon	Biblische Konfrontationen, Stuttgart
EKG	Evangelisches Kirchengesangbuch, Deutschland
EWNT	Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament (3 vols), Stuttgart 1980-1983
JeC	Judaica et Christiana, Bern
JStNT	Journal for the Study of the New Testament, Sheffield 1978ss
KThQ	Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen I-IV/2, Neukirchen 1977-1981
Ms, mss	Manuscrito(s)
Neot	Neotestamentica, Pretoria 1967ss
Red	Redaccion (redaccional)
Semeia	Semeia, Missoula 1974ss
Semeia S	Semeia Supplements Missoula
SNTU A	Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, serie A, Linz
SNTU B	Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, serie B, Linz
TeTr	Texts and Translations, Missoula
ThV	Theologische Versuche, Berlin
TM FEST	Texte und Materialien der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft, Heidelberg
Trad	Tradición (tradicional)

Modo de citación de la bibliografía en las notas

- Müller, 27 Así citamos la página 27 del comentario a Mateo de Müller según la edición que aparece en la bibliografía (p. 17-30).
- Müller, *Religion*, 27 Así citamos la página 27 de un escrito de Müller mencionado en la bibliografía (p. 17-30) tomando un término significativo del título.
- Müller*, 27 Así citamos la página 27 de un escrito de Müller mencionado en la bibliografía que aparece al comienzo de la sección correspondiente.
- Müller**(*), 27 Así citamos la página 27 de un escrito de Müller mencionado en otro lugar del comentario; el lugar se indica después de las referencias bibliográficas dadas al comienzo de la sección correspondiente.
- 19, 5 = 375 En los Padres de la Iglesia: sección y número de páginas. En ediciones de varios volúmenes se indica, cuando es posible, la paginación corriente.
- 19, 5 (48) En Padres de la Iglesia: dos numeraciones de sección diversas, 19, 5 y 48.

1 *Comentarios hasta 1800*

- Agustin, Aurelio (354-430), *De Consensu Evangelistarum libri 4*, CSEL 43, 1904 (citado *Cons Ev*)
- Alberto Magno (aprox 1200-1280), *In Evangelium secundum Matthaeum luculenta expositio*, en *Opera omnia* (ed A Borgnet) XX/XXI, Paris 1893-1894
- Anselmo de Laón (Pseudo Anselmo = Gottfried Babion † 1135?), *Enarrationes in Matthaeum*, PL 162, 1227-1300
- Apolinar de Laodicea, cf Reuss
- Arecio (= Marti) B (aprox 1522-1574), *Commentarii in Domini nostri Iesu Christi Novum Testamentum* Paris 1607
- Beda el Venerable (Pseudo-Beda, anterior a 820), *In Matthaei Evangelium expositio*, PL 92, 9-132
- Bengel, J A (1687-1752), *Gnomon Novi Testamenti* (1742), Stuttgart ⁸1915
- Beza, T de (1519-1605), *Iesu Christi Novum Testamentum* Genève 1582
- Bossuet, B (1627-1704), *Meditations sur l'Evangile* (2 vols), Paris 1922
- Brenz, J (1499-1570), *In scriptum Matthaei de rebus gestis Iesu Christi commentarius*, Tubingen 1566
- Bruno de Segni (aprox 1049-1123), *Commentaria in Matthaeum*, PL 165, 63-314
- Bucer, M (1491-1551), *Enarrationes perpetuae in Sacra quatuor Evangelia*, Argentorati 1530
- Bullinger, H (1504-1575), *In Sacrosanctum Evangelium secundum Matthaeum Commentariorum libri XII*, Zurich 1546
- Calixto, G (1586-1656), *Quatuor Evangelicorum Scriptorum Concordia* , Helmstedt 1663
- Calov, A (1612-1686), *Biblia Novi Testamenti illustrata* I, Dresden-Leipzig 1719
- Calvino, J (1509-1564), *Auslegung der Evangelien-Harmonie* (2 vols) (ed H Stadtiland-Neumann-G Vogelbusch), Neukirchen-Vluyn 1966, 1974
- Cayetano, J (1468-1534), *Commentarii in Evangelia* Venezia 1530
- Chemnitz, M (1522-1586), *Harmonia Chemnitio-Lysero-Gerhardina* I, Hamburg ²1704

- Christian von Stavelot (= Christianus Druthmarus, † 880), *Expositio in Matthaeum Evangelistam*, PL 106, 1261-1504
- Cirilo de Alejandría († 444), *Commentariorum in Matthaeum quae super sunt*, PG 72, 365-474 (cf también en Reuss)
- Cocceius, J (1603-1669), *Commentariolus sive notae breves in Matthaei Evangelium*, en *Opera* IV, Frankfurt a M 1702, 1-43
- Cramer, J A (ed), *Catenae Graecorum Patrum in Novum Testamentum I Catenae in Ev S Matthaei et S Marci*, reimpr Hildesheim 1967 (1840)
- Crellius, J (1590-1636), *Commentaru in Evangelium Matthaei et Epistulam Pauli ad Romanos*, 1636 (s 1)
- Crisostomo, cf Juan
- Cromacio de Aquileya (aprox 400), *Tractatus XVII in Evangelium S Matthaei*, PL 20, 327 368
- Dickson, D (1583-1663), *A Brief Exposition of the Evangel of Jesus Christ according to Matthew* (1647), reimpr Edinburgh 1981
- Dionisio bar Salibi († 1171), *Commentaru in Evangelia* (3 vols) (ed I Sedlacek-A Vaschalde), 1953 (CSCO S 16 40[85] 49[98])
- Dionisio Cartujano († 1471), *In quatuor Evangelistas enarrationes*, en *Opera* XI-XIV, Tournai 1896-1905
- Efren Sirio (306-377), *Commentaire de l'Evangile Concordant ou Diatesaron* (trad L Leloir), 1966 (SC 121)
- Episcopio, M S (1583-1643), *Notae breves in Matthaeum*, Amsterdam 1665
- Erasmus de Rotterdam, D (1469-1536), *Novum Testamentum, cui subiectae sunt Adnotationes*, en *Opera omnia* VI, reimpr Hildesheim 1962, 1-148 (citado Erasmo, *Adnotationes*)
- *In Evangelium Matthaei Paraphrasis*, en *Opera omnia* VII, reimpr Hildesheim 1962, 1-146 (citado Erasmo, *Paraphrasis*)
- Estrabón, Walafrido (atribuido, s XII = Rodolfo de Laon), *Glossa Ordinaria*, PL 114, 63-178
- Eutimio Zigabeno (s XII), *Commentarius in quatuor Evangelia*, PG 129, 107-766
- Faber Stapulensis, J (aprox 1455-1536), *Commentaru initiatoru in quatuor Evangelia*, Basel 1523
- Filoxeno († 523), *The Matthew Luke Commentary of Philoxenos* (ed D F Fox), 1979 (SBLDS 43)
- Focio de Constantinopla, cf Reuss
- Glossa Ordinaria*, cf Estrabon
- Gregorio Magno († 604), *XL Homiliarum in Evangelia libri 2*, PL 76, 1075-1314
- Griesbach, J J (1745-1812), *Commentarius Criticus in textum Graecum Novi Testamenti*, Jena 1792

- Grocio, H (1583-1645), *Annotationes in Novum Testamentum*, Groningen I, 1826, II, 1827
- Hilario de Poitiers (aprox 315-367), *In Evangelium Matthaei Commentarius*, PL 9, 917-1078 (trad franc J Doignon, SC 254 [1978], 258 [1979])
- Hugo de San Victor († 1141), *Allegoriae in Novum Testamentum liber II In Matthaeum*, PL 175, 763-802
- Hunnius, Aegidius (1550-1603), *Commentarius in Evangelium S Matthaei Apostoli et Evangelistae*, en *Operum Latinorum tomus tertius* Wittenberg 1608, 1-616
- Ishodad de Merv († 850), *The Commentaries I* (ed M D Gibson), 1911 (HSem 5)
- Jansenio, C (1585-1638), *Tetrateuchus sive Commentarius in sancta Iesu Christi Evangelia*, Bruxelles 1737
- Jeronimo, E (aprox 340-420), *Commentariorum in Matthaeum Libri IV*, 1959 (CChr SL 77)
- Juan Crisostomo (aprox 354-407), *Commentarius in sanctum Matthaeum Evangelistam*, PG 57, PG 58
- Lapide (= van den Steen), Cornelio a († 1687), *Commentarius in quatuor Evangelia Argumentum im S Matthaeum*, Antwerpen 1670
- Lightfoot, J (1602-1675), *A Commentary on the New Testament from the Talmud and Hebraica* (= *Horae Hebraicae et Talmudicae*, 1658-1674), reimpr Grand Rapids 1979
- Lutero, M (1483-1546), *D Martin Luthers Evangelien-Auslegung* (ed E Mulhaupt), Gottingen I 1964, II 1973, V 1969
- Maldonado, J (1533 1583), *Commentariu in quatuor Evangelistas I* (ed J Raich), Moguntiae-Kirchheim 1874, 1-679
- Melanchton, P (1497-1560), *Annotationes in Evangelium Matthaei iam recens in gratiam studiosorum editae* (1523), en *Werke IV* (ed R Stupperich), Gutersloh 1963, 133-208
- Musculus, W (1497-1563), *In Evangelistam Matthaeum commentariu* , Basel 1561
- Nicolás de Lira (aprox 1270-1349), *Postilla super Novum Testamentum*, s I aprox 1480
- Opus Imperfectum* (= Pseudo-Crisostomo, s VI, arriano), *Diatriba ad opus Imperfectum in Matthaeum*, PL 56, 601-946
- Origenes (185-254), *Matthaeuserklärung* (3 vols) (ed E Klostermann), 1935, 1933, 1941 (GCS Orig 10 11 12) (trad francesa R Girod, 1970 [SC 162] [sobre Mt 13-15])
- Pascasio Radberto (aprox 790-859), *Expositio in Evangelium Matthaei*, PL 120, 31-994
- Pedro Crisologo (aprox 380-450), *Sermones*, PL 52, 183-680 (citado según *Ausgewählte Predigten*, trad G Bohmer, 1923, BKV I/43, 15-140)

- Pedro de Laodicea (s VII), *Erklärung des Matthäusevangeliums*, ed G F G Heinrici, *Beiträge zur Geschichte und Erklärung des Neuen Testaments* V, Leipzig 1908
- Rabano Mauro (780-856), *Commentariorum in Matthaeum libri VIII*, PL 107, 727-1156
- Reuss, J , *Matthaus-Kommentare aus der griechischen Kirche*, 1957 (TU 61), contiene Apolinar de Laodicea († 390), Teodoro de Heraclea († aprox 355), Teodoro de Mopsuestia (aprox 350-428), Teofilo de Alejandria († aprox 410), Cirilo de Alejandria († 444), Focio de Constantinopla (820-891)
- Ruperto de Deutz (aprox 1070-1129), *In Opus de gloria et honore Filii Homini super Matthaeum*, PL 168, 1307-1634
- Salmeron, A (1515-1585), *Commentaru in Evangelicam Historiam* I-XI, Coloniae Agrippinae 1612
- Smith, H , *Antenicene Exegesis of the Gospels*, London-Madras I, 1925, II, 1926, III, 1927, IV, 1928, V, 1928
- Teodoro de Heraclea, cf Reuss
- Teodoro de Mopsuestia, cf Reuss
- Teofilo de Alejandria, cf Reuss
- Tomás de Aquino (1225-1274), *Catena Aurea* (3 vols) (ed I Nicolai), Lyon 1863 (citado *Catena*)
- *Super Evangelium S Matthaei Lectura*, Torino-Roma ⁵1951 (citado *Lectura*)
- Tostado, A († 1454), *Commentaru in Matthaeum*, en *Opera* 18-24, Venezia 1728
- Valdes, J de († 1541), *Commentary upon the Gospel of St Matthew* (trad J B Betts), London 1882
- Valla, L (1407-1457), *Annotationes in Novum Testamentum*, Paris 1505
- Wettstein, J (1693-1754), *Novum Testamentum Graecum* I, Amsterdam 1752 (reimpr Graz 1962)
- Wolzogen, J L (1633-1690), *Commentarius in Evangelium Matthaei*, Irenopolis 1656
- Zinzendorf und Pottendorf, N L von (1700-1760), *Reden über die vier Evangelisten* (ed G Clemens), Barby I, 1766, II, 1767, III, 1769
- Zwinglio, H (1484-1531), *Annotationes in Evangelium Matthaei*, en *Opera* VI/1, (ed M Schuler J Schulthess), Zurich 1836, 203-483

2 Comentarios a Mateo desde 1800

- Albright, W F -Mann, C S , *Matthew*, 1971 (AncB 26)
- Allen, W C , *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St Matthew*, ³1912 (ICC)

- Argyle, A. W., *The Gospel according to Matthew*, 1963 (CBC).
- Beare, F. W., *The Gospel according to Matthew*, Oxford 1981.
- Benoit, P.-Boismard, M. E., *Synopse des quatres Evangiles en français II. Commentaire* (par M. E. Boismard), Paris 1972
- Bisping, A., *Erklärung des Evangeliums nach Matthäus*, Munster ²1867
- Billerbeck, cf. Strack.
- Boismard, cf. Benoit.
- Bonnard, P., *L'Evangile selon saint Matthieu*, ²1970 (CNT 1).
- Ewald, H., *Die drei ersten Evangelien*, Gottingen 1850.
- Fenton, C., *Saint Matthew*, 1963 (PGC).
- Filson, F., *A Commentary on the Gospel according to St. Matthew*, 1960 (BNTC).
- Gaechter, P., *Das Matthäus-Evangelium*, Innsbruck 1963.
- Gander, G., *Evangile de l'Eglise. Commentaire de l'Evangile selon Matthieu*, Aix en Provence s. f. (1967-1970).
- Grundmann, W., *Das Evangelium nach Matthäus*, 1968 (ThHK 1).
- Gundry, R. H., *Matthew. A Commentary on his Literary and Theological Art*, Grand Rapids 1982.
- Hendriksen, W., *The Gospel of Matthew*, Edinburgh 1974.
- Hill, D., *The Gospel of Matthew*, 1972 (NCeB).
- Holtzmann, H. J., *Die Synoptiker*, ³1911 (HC I, 1).
- Keil, C. F., *Commentar über das Evangelium des Matthäus*, Leipzig 1877.
- Klostermann, E., *Das Matthäusevangelium* ²1927 (HNT 4).
- Knabenbauer, J., *Commentarius in Evangelium secundum Matthaeum I*, ³1922; II ³1922 (CSS III/1, 2).
- Lagrange, M. J., *Evangile selon Saint Matthieu*, 1923 (EtB).
- Lohmeyer, E., *Das Evangelium des Matthäus* (ed. W. Schmauch) ²1958 (KEK, Sonderband).
- Loisy, A., *Les Evangiles Synoptiques I*, Ceffonds 1907
- M'Neile, A. H., *The Gospel according to St. Matthew*, London 1965 (=1915).
- Maier, G., *Matthäus-Evangelium* (2 vols.), Neuhausen-Stuttgart 1979.
- Meier, J. P., *Matthew*, Wilmington ²1981 (New Testament Message 3).
- Meyer, H. A. W., *Kritisch-exegetisches Handbuch über das Evangelium des Matthäus*, ²1844 (KEK I/1).
- Michaelis, W., *Das Evangelium nach Matthäus I*, 1948, II, 1949 (Proph.).
- Miner, P. S., *Matthew. The Teacher's Gospel*, New York 1982.
- Migne, J. P. (ed.), *Scripturae Sacrae Cursus Completus ex commentariis omnium... conflatus XXI*, Paris 1840.
- Montefiore, C. G., *The Synoptic Gospels II*, London ²1927.
- Nosgen, C. F., *Die Evangelien nach Matthäus, Markus und Lukas*, ²1897.

- Olshausen, H , *Biblischer Kommentar über sämtliche Schriften des Neuen Testaments* I, Königsberg ²1833
- Paulus, H E G , *Kommentar über die drey ersten Evangelien* (4 vols), Lubeck I, 1800, II, 1801, III, 1802, IV (suplementos), 1808
- Plummer, A , *An Exegetical Commentary on the Gospel according to St Matthew*, London 1910
- Radermakers, J , *Au fil de l'Évangile selon saint Matthieu* (2 vols), Heverlee-Louvain 1972
- Robinson, T H , *The Gospel of Matthew*, 1928 (MNTC)
- Sabourin, L , *L'Évangile selon saint Matthieu et ses principaux parallèles*, Roma 1978
- Schanz, P , *Kommentar über das Evangelium des heiligen Matthäus*, Freiburg 1879
- Schlatter, A , *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart ²1933
- Schmid, J , *Das Evangelium nach Matthäus*, ⁵1965 (RNT 1)
- Schniewind, J , *Das Evangelium nach Matthäus*, ⁸1956 (NTD 2)
- Schweizer, E , *Das Evangelium nach Matthäus*, 1973 (NTD 2)
- Spinetoli, O da, *Matteo Commento al «Vangelo della Chiesa»*, Assisi 1971
- Stendahl, K , *Matthew*, PCB 769-798
- Strack, H L -Billerbeck, P , *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (4 vols), München ³1951-1956 (citado Bill)
- Trilling, W , *Das Evangelium nach Matthäus* (2 vols), Düsseldorf I, ⁴1970, II, 1965 (Geistliche Schriftlesung I/1-2)
- Wellhausen, J , *Das Evangelium Matthaei*, Berlin 1904
- Wette, W M L de, *Das Neue Testament, griechisch mit kurzem Kommentar* I, Halle 1887
- Weiss, B , *Das Matthäus-Evangelium*, ⁹1898 (KEK I/1)
- Weiss, J , *Das Matthäus-Evangelium*, ²1907, 229-406 (SNT I)
- Zahn, Th , *Das Evangelium des Matthäus*, 1903 (KNT 1)

3 Monografías y artículos sobre Mateo

- Bacon, B W , *Studies in Matthew*, London 1930
- Barth, G , *Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus*, en G Bornkamm-G Barth-H J Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, 1960 (WMANT 1), 54-154
- Blair, E P , *Jesus in the Gospel of Matthew*, New York-Nashville 1960
- Bornkamm, G , *Der Auferstandene und der Irdische Mt 28, 16-20*, en E Dinkler (ed), *Zeit und Geschichte (FS R Bultmann)*, Tübingen 1964, 171-191
- *El poder de atar y desatar en la Iglesia de Mateo*, en *Estudios sobre el nuevo testamento*, Salamanca 1983, 279-293

- *Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium*, en G. Bornkamm-G. Barth-H. J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, 1960 (WMANT 1), 13-47.
- Burnett, F. W., *The Testament of Jesus-Sophia. A Redaction-Critical Study of the Eschatological Discourse in Matthew*, Washington 1979.
- Butler, B. C., *The Originality of St. Matthew. A Critique of the Two Document Hypothesis*, Cambridge 1951.
- Cope, M. L., *Matthew: A Scribe Trained for the Kingdom of Heaven*, 1976 (CBQ MS 5)
- Davies, W. D., *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1966.
- Didier, M. (ed), *L'Évangile selon Matthieu*, 1972 (BETHL 29).
- Dobschutz, E. von, *Matthaus als Rabbi und Katechet*: ZNW 27 (1928) 338-348 (reimpr. en Lange, *Matthaus-Evangelium*, 52-64).
- Dupont, J , *Les Béatitudes I. Le problème littéraire*, 1958; II. *La bonne nouvelle*, 1969; III. *Les Évangélistes*, 1973 (EtB).
- Ellis, P. F., *Matthew. His Mind and his Message*, Collegeville 1974.
- Farrer, A., *St. Matthew and St. Mark*, Glasgow 1954.
- Fiedler, M. J., *Gerechtigkeit im Matthaus-Evangelium*: ThV 8 (1977) 63-75.
- Frankemolle, H., *Amtskritik im Matthaus-Evangelium?*. Bib 54 (1973) 247-262.
- *Jahwebund und Kirche Christi*, 1974 (NTA.NS 10).
- Gaechter, P., *Die literarische Kunst im Matthäusevangelium*, 1965 (SBS 7).
- Gaston, L., *The Messiah of Israel as Teacher of the Gentiles*: Interpret 29 (1975) 25-40.
- Gerhardsson, B., «An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen». *Die Legitimitätsfrage in der matthäischen Christologie*: EvTh 42 (1982) 113-126.
- *Gottes Sohn als Diener Gottes. Agape und Himmelsherrschaft nach dem Matthäusevangelium*: StTh 27 (1973) 25-50.
- Giesen, H., *Christliches Handeln. Eine redaktionskritische Untersuchung zum δικαιοσύνη-Begriff im Matthaus-Evangelium*, 1982 (EHS.T 181).
- Goulder, M. D., *Midrash and Lection in Matthew*, London 1974.
- Gundry, R. H., *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel*, 1967 (NT.S. 18).
- Hare, D., *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel according to St. Matthew*, 1967 (MSSNTS 6).
- Held, H. J., *Matthaus als Interpret der Wundergeschichten*, en G. Bornkamm-G. Barth-H. J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, 1960 (WMANT 1), 155-287.
- Hirsch, E., *Frügeschichte des Evangeliums II. Die Vorlagen des Lukas und das Sondergut des Matthaus*, Tübingen 1941.
- Hummel, R., *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium*, 1963 (BEvTh 33).

- Humphrey, H M , *The Relationship of Structure and Christology in the Gospel of Matthew* (disertacion doctoral Fordham), Ann Arbor 1977
- Johnson, M D , *Reflections on a Wisdom-Approach to Matthew's Christology* CBQ 36 (1974) 44-64
- Julicher, A , *Itala I Matthaus-Evangelium*, Berlin 1938
- Kilpatrick, G D , *The Origins of the Gospel according to St Matthew*, Oxford (1946) 1959
- Kingsbury, J , *Jesu Christ in Matthew, Mark and Luke*, Philadelphia 1981 (Proclamation Commentaries)
- *Matthew Structure, Christology, Kingdom*, London 1975
- *The Parables of Jesus in Matthew 13*, London 1969
- *The Title «Kyrios» in Matthew's Gospel* JBL 94 (1975) 246-255
- *The Title «Son of David» in Matthew's Gospel* JBL 95 (1976) 591 602
- *The Title «Son of God» in Matthew's Gospel* BTB 5 (1975) 3-31
- Knox, W L , *The Sources of the Synoptic Gospels II St Luce and St Matthew*, Cambridge 1957
- Kratz, R , *Auferweckung als Befreiung Eine Studie zur Passions- und Auferstehungstheologie des Matthaus*, 1973 (SBS 65)
- Kretzer, A , *Die Herrschaft der Himmel und die Sohne des Reiches*, 1971 (SBM 10)
- Kruijf, T de, *Der Sohn des lebendigen Gottes*, 1962 (AnBib 14)
- Kunzel, G , *Studien um Gemeindevorstandnis des Matthaus-Evangeliums*, 1978 (CThM A 10)
- Lange, J , *Das Erscheinen des Auferstandenen im Evangelium nach Matthaus*, 1973 (FzB 11)
- Lange J (ed), *Das Matthaus-Evangelium* 1980 (WdF 525)
- Luz, U , *Die Erfüllung des Gesetzes bei Matthaus (Mt 5, 17-20)* ZThK 75 (1978) 398-435
- *Die Junger im Matthauevangelium* ZNW 62 (1971) 141 171 (reimpr Lange, *Matthaus-Evangelium*, 377-414)
- Marguerat, D , *Le Jugement dans l'Evangile de Matthieu*, Geneve 1981
- Massaux, E , *Influence de l'Evangile de saint Matthieu sur la litterature chretienne avant S Irenee*, Louvain-Gembloux 1950
- McConnell, R S , *Law and Prophecy in Matthew's Gospel*, 1969 (ThDiss 2)
- Meier, J P , *Law and History in Matthew s Gospel* 1976 (AnBib 71)
- *The Vision of Matthew, Christ, Church and Morality in the First Gospel* New York 1979
- Merx, A , *Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem altesten bekannten Text II/1 Erläuterungen Das Evangelium Matthaus*, Berlin 1902
- Mohrlang, R , *Matthew and Paul A Comparison of Ethical Perspectives*, 1984 (MSSNTS 48)

- Nepper-Christensen, P , *Das Matthäusevangelium Ein judenchristliches Evangelium?*, 1954 (AthD 1)
- Nolan, B , *The Royal Son of God The Christology of Mt 1-2* 1979 (OBO 23)
- Ogawa, A , *L'histoire de Jesus chez Matthieu La signification de l'histoire pour la theologie mattheenne*, 1979 (EHS T 116)
- Pesch, W , *Matthaus der Seelsorger*, 1966 (SBS 2)
- Pregeant, R , *Christology beyond Dogma Matthew s Christ in Process Hermeneutic*, Philadelphia 1978 (Semeia S 7)
- Przybylski, B , *Righteousness in Matthew and his World of Thought*, 1980 (MSSNTS 41)
- Punge, M , *Endgeschehen und Heilsgeschichte im Matthaus-Evangelium* (disertacion doctoral mecanografiada), Greifswald 1961
- Rigaux, B , *Temoignage de l'Evangile de Matthieu*, Louvain 1967
- Rothfuchs, W , *Die Erfüllungsätze des Matthaus-Evangeliums*, 1969 (BWANT 88)
- Sand, A , *Das Gesetz und die Propheten Untersuchungen zur Theologie des Evangeliums nach Matthaus*, 1974 (BU 11)
- *Propheten, Weise und Schriftkundige in der Gemeinde des Matthäusevangeliums*, en J Hainz (ed), *Die Kirche im Werden*, Munchen 1976, 167-185
- Schenk, W , *Die Sprache des Matthaus*, Göttingen 1987
- Schlatter, A , *Die Kirche des Matthaus*, 1930 (BFChTh 33/1)
- Schmid, J , *Matthaus und Lukas*, 1930 (BSt[F] 23, 2-4)
- Schottroff, L , *Das geschundene Volk und die Arbeit in der Ernte Gottes Volk nach dem Matthäusevangelium*, en L y W Schottroff (eds), *Mitarbeiter der Schöpfung Bibel und Arbeitswelt*, Munchen 1983, 149-206
- Schweizer, E , *Christus und Gemeinde im Matthäusevangelium*, en Id , *Matthaus und seine Gemeinde*, 1974 (SBS 71), 9-68
- *Gesetz und Enthusiasmus bei Matthaus*, en Id , *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments*, Zurich 1970, 49-70
- *Die Kirche des Matthaus*, en Id , *Matthaus und seine Gemeinde*, 1974 (SBS 71), 138-170
- *Matthaus und seine Gemeinde*, 1974 (SBS 71)
- Sheret, B S , *An Examination of some Problems of the Language of St Matthew s Gospel* (disertacion doctoral), Oxford 1971
- Soares-Prabhu, G M , *The Formula Quotations on the Infancy Narrative of Matthew*, 1976 (AnBib 63)
- Solages, M de, *La composition des Evangiles de Luc et de Matthieu et leurs sources*, Leiden 1973
- Stendahl, K , *The School of St Matthew*, Philadelphia ²1968
- Strecker, G , *Das Geschichtsverständnis des Matthaus* EvTh 26 (1966) 57-74 (reimpr en Lange, *Matthaus-Evangelium*, 326-349)

- *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus*, 1962 (FRLANT 82).
- Suggs, M. J., *Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel*, Cambridge/Mass. 1970.
- Sulh, A., *Der Davidsson im Matthäus-Evangelium*: ZNW 59 (1968) 36-72.
- Thysman, R., *Communauté et directives éthiques: La catéchèse de Matthieu*, 1974 (RSSR.E 1).
- Tilborg, S. van, *The Jewish Leaders in Matthew*, Leiden 1972.
- Trilling, W., *Amt und Amtsverständnis bei Matthäus*, en A. Descamps y otros (eds.), *Mélanges Bibliques (FS B. Rigaux)*, Gembloux 1969, 29-44.
- *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums*, ³1975 (EThST 7).
- Walker, R., *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium*, 1967 (FRLANT 91).
- Walter, N., *Zum Kirchenverständnis des Matthäus*: ThV 12 (1981) 25-46.
- Zumstein, J., *La condition du croyant dans l'Evangile selon Matthieu*, 1977 (OBO 16).

4. Otros estudios

- Abrahams, J., *Studies in Pharisaism and the Gospels*, New York I, (1917) 1967; II, (1924) 1967.
- Albertz, M., *Die synoptischen Streitgespräche*, Berlin 1921.
- Andresen, C. (ed.), *Handbuch der Dogmengeschichte*, Göttingen I, 1982; II, 1980; III, 1984 (citado: autor del artículo, en Andresen [ed.], *Handbuch*).
- Bacher, W., *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur* I. *Die bibelexegetische Terminologie der Tannaiten* (1899), Darmstadt 1965; II. *Die bibel- und traditionsexegetische Terminologie der Amoräer* (1905), Darmstadt 1965.
- Barth, K., *Kirchliche Dogmatik I/1-IV/4*, Zürich 1932-1967 (citado: Barth, KD...).
- Bauer, B., *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* I, II (1841), reimpr. Hildesheim 1974.
- Bauer, W., *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen* (1909), reimpr. Darmstadt 1967.
- *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin ⁵1958 (citado: Bauer, Wb).
- Baumbach, G., *Das Verständnis des Bösen in den synoptischen Evangelien*, 1963 (ThA 19).
- Ben-Chorin, Schalom, *Bruder Jesus*, München ²1969.
- Berger, K., *Die Amenworte Jesu*, 1970 (BZNW 39).
- *Die Gesetzesauslegung Jesu I. Mk and Parallelen*, 1972 (WMANT 40).

- Beyer, K., *Semitische Syntax im Neuen Testament I. Satzlehre Teil 1*, ²1968 (SUNT 1).
- Black, M., *Die Muttersprache Jesu*, 1982 (BWANT 115 = VI, 15) (ingl.: *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, ³1967; idéntico número de páginas).
- Blass, F.-Debrunner, A.-Rehkopf, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen ¹⁴1976 (citado: Bl-Debr-Rehkopf).
- Bornkamm, G., *Jesús de Nazaret*, Salamanca ⁴1990.
- Braun, H., *Jesus*, 1969 (ThTh 1).
- *Qumran und das Neue Testament* (2 vols.), Tübingen 1966.
 - *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus* (2 vols.), 1957 (BHTh 24).
- Bultmann, R., *Exegetica* (ed. E. Dinkler), Tübingen 1967.
- *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, ⁴1971 (FRLANT 29), con fascículo complementario de G. Theissen y P. Vielhauer.
 - *Jesus*, reimpr. Tübingen 1951.
 - *Teología del nuevo Testamento*, Salamanca ²1987.
- Burger, C., *Jesus als Davidsson*, 1970 (FRLANT 98).
- Calvino, J., *Institutio Christianae Religionis* (trad. alem. O. Weber), Neukirchen-Vluyn ³1984.
- The Cambridge History of the Bible* (3 vols.) (ed. P. R. Ackroyd-S. L. Greenslade-G. W. H. Lampe y otros), Cambridge 1963-1970 (citado: autor + *Cambridge History of the Bible*).
- Catechismus ex decreto Concilii Tridentini* (ed. Pío V), Leipzig 1862 (citado: *Catechismus Romanus*).
- Codex iuris canonici auctoritate Ioannis Pauli Papae II promulgatus*: ASS 75 (1983) II parte.
- Codex iuris canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*: ASS 9 (1917) II parte.
- Dalman, G., *Jesus-Jeschua*, Leipzig 1922.
- *Orte und Wege Jesu*, ²1921 (BFChTh II, 1).
 - *Die Worte Jesu I*, Leipzig ²1930 (citado Dalman, WJ I...).
- Daube, D., *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London 1956.
- Dibelius, M., *Historia de las formas evangélicas*, Valencia 1984.
- Dodd, C. H., *Las parábolas del Reino*, Madrid 1974.
- Farmer, W. R., *The Synoptic Problem*, Dillsboro 1976.
- Fiebig, P., *Die Gleichnisreden Jesu*, Tübingen 1912.
- Fiedler, P., *Jesus und die Sünder*, 1976 (BBETH 3).
- Fitzmyer, J., *A Wandering Aramean*, Missoula 1979.
- Flusser, D., *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus I*, 1981 (JeC 4).
- Gerhardsson, B., *Memory and Manuscript*, Uppsala 1961.

- Ginzberg, L , *The Legends of the Jews* (7 vols), reimpr Philadelphia 1967
1969
- Gnilka, J , *El evangelio segun san Marcos* (2 vols), Salamanca I, ²1993,
II, 1986
- Goppelt, L , *Theologie des Neuen Testament* (2 vols), Gottingen I, 1975,
II, 1976
- Goulder, M , *The Evangelist's Calendar*, London 1978
- Grasser, E , *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evan-
gelien und in der Apostelgeschichte*, ²1960 (BZNW 22)
- Haenchen, E , *Der Weg Jesu*, 1966 (STo II, 6)
- Hahn, F , *Christologische Hoheitstitel*, 1963 (FRLANT 83)
— *Das Verstandnis der Mission im Neuen Testament*, 1963 (WMANT 13)
- Harnack, A , *Marcion Das Evangelium vom fremden Gott* (²1924), reimpr
Berlin 1960
— *Sprüche und Reden Jesu Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament*
II, Leipzig 1907
- Hasler, V , *Amen*, Zurich 1969
- Hawkins, J C , *Horae Synopticae* (1909), reimpr Oxford 1968
- Hengel, M , *Judentum und Hellenismus*, 1969 (WUNT 10)
- Hoffmann, P , *Studien zur Theologie der Logienquelle*, 1972 (NTA NF 8)
- Hoffmann, P -Eid, V , *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral* ²1975
(QD 66)
- Holtzmann, H J , *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie* I, Tübingen
²1911
- Hubner, H , *Das Gesetz in der synoptischen Tradition*, Witten 1973
- Jeremias, J , *Abba*, Gottingen 1966 (trad cast parcial *Abba El mensaje
central del NT*, Salamanca ³1989)
— *Las parábolas de Jesus*, Estella ⁹1987
— *Teologia del nuevo testamento I La predicacion de Jesús*, Salamanca
⁵1986
- Julicher, A , *Die Gleichnisreden Jesu* (2 vols), Tübingen ²1910
- Jungel, E , *Paulus und Jesus*, 1962 (HUT 2)
- Kasemann, E , *Exegetische Versuche und Besinnungen* (2 vols), Gottingen
1960, 1964 (trad cast parcial *Ensayos exegeticos*, Salamanca 1978)
- Koster, H , *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern*, 1957
(TU 65)
- Krauss, S , *Talmudische Archaeologie* (3 vols) (1910-1912), reimpr Hil-
desheim 1966
- Krumwiede, H W (ed), *Neuziet* (2 vols), 1979, 1980 (KThQ IV 1/2)
- Kummel, W G , *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg ¹⁹1978
— *Heilsgeschehen und Geschichte* I, 1965, II, 1978 (MThSt 3 16)
— *Das Neue Testament, Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Frei-
burg ²1970

- Laufen, R , *Die Doppelüberlieferungen der Logienquelle und des Markusevangeliums*, 1980 (BBB 54)
- Loewenich, W von, *Luther als Ausleger der Synoptiker*, 1954 (FGLR X/5)
- Lubac, H de, *Exégèse médiévale* (4 vols), 1959-1964 (Theol[P] 41 41 42 59)
- Luhrmann, D , *Die Redaktion der Logienquelle*, 1969 (WMANT 33)
- Machoveč, M , *Jesus für Atheisten*, Stuttgart 1972
- Manson, T W , *The Sayings of Jesus*, London ²1949
- Marquardt, J , *Das Privatleben der Römer* (2 vols) (1886), reimpr Darmstadt 1975
- Merklein, H , *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip*, ²1981 (FzB 34)
- Metzger, B M , *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London 1971
- Mokrosch, R -Walz, H (eds), *Mittelalter*, 1980 (KThQ 2)
- Montefiore, H , *Rabbinic Literature and Gospel Teachings* (1930), New York 1970
- Moore, G F , *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* (3 vols), Cambridge 1927, 1930
- Neirynck, F , *The Minor Agreements of Matthew and Luke against Mark*, 1974 (BETHL 37)
- Nissen, A , *Gott und der Nächste im antiken Judentum*, 1974 (WUNT 15)
- Oberman, H A (ed), *Die Kirche im Zeitalter der Reformation*, 1981 (KThQ 3)
- Percy, E , *Die Botschaft Jesu*, Lund 1953
- Pesch, R , *Das Markusevangelium* (2 vols), 1976, 1977 (HThK, II 1-2)
- Polag, A , *Die Christologie der Logienquelle*, 1977 (WMANT 45)
- *Fragmenta Q*, Neukirchen-Vluyn 1979
- Riesner, R , *Jesus als Lehrer*, 1981 (WUNT II/7)
- Ritter, A M (ed), *Alte Kirche*, ²1982 (KThQ 1)
- Roloff, J , *Das Kerygma und der irdische Jesus*, Göttingen 1970
- Sato, M , *Q und Prophetie* (disertación doctoral mecanografiada), Bern 1984
- Schellong, D , *Calvins Auslegung der synoptischen Evangelien*, 1969 (FGLP X/38)
- Schleiermacher, F , *Predigten*, 7 Sammlungen, Reutlingen 1835
- Schlingensiepen, H , *Die Wunder des Neuen Testaments Wege und Abwege ihrer Deutung in der alten Kirche bis zur Mitte des 5 Jhds*, 1933 (BFChTh II/28)
- Schmidt, K L , *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin 1919
- Schoeps, H J , *Theologie und Geschichte des Judentums*, Tübingen 1949
- Schurmann, H , *Das Lukasevangelium*, 1969 (HThK III/1)
- *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien* 1968 (KBANT)

- Schulz, S , *Q Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zurich 1972
- *Die Stunde der Botschaft Einführung in die Theologie der vier Evangelisten*, Hamburg 1967
- Schwyzer, E , *Griechische Grammatik* I, ⁵1977, II (reelaborado por A Debrunner), 1950, III (por D Georgacas), 1953 (HKAW II/1)
- Smalley, B , *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952
- Smith, M , *Tannaitic Parallels to the Gospels*, 1951 (JBL MS 6)
- Spicq, C , *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age*, 1944 (Bibl Thom 26)
- *Notes de lexicographie Néo-Testamentaire* (3 vols), 1978, 1982 (OBO 22, 1-3)
- Stauffer, E , *Die Botschaft Jesu Damals und heute*, 1959 (DTb 333)
- *Jesus Gestalt und Geschichte*, 1957 (DTb 332)
- Steck, O H , *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, 1967 (WMANT 23)
- Stegmüller, F , *Repertorium Biblicum Medii Aevi* (5 vols), Madrid 1940-1955
- Strauss, D F , *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, Tübingen I, ³1838, II, ³1839
- Strecker, G , *Eschaton und Historie*, Göttingen 1979
- *Das Judenchristentum in den Pseudoclementinen*, 1958 (TU 70)
- Streeter, B H , *The Four Gospels*, London 1924
- Theissen, G , *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca 1984
- Tomás de Aquino, *Summa Theologica* (5 vols), 1955-1958 (BAC) (citado *STh*)
- Torrey, C C , *The Four Gospels*, London ²1947
- Urbach, E , *The Sages Their Concepts and Beliefs* (2 vols), Jerusalem 1975
- Vielhauer, P , *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Salamanca 1991
- Vogtle, A , *Das Evangelium und die Evangelien*, 1971 (KBANT)
- *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, 1970 (KBANT)
- Wanke, J , «Bezugs- und Kommentarworte» in den synoptischen Evangelien, 1981 (EThSt 44)
- Wesley, J (1703-1791), *Sammlung auserlesener Predigten* (2 vols) (trad alem W Nast), Bremen-Zürich s f
- Wunsche, A , *Aus Israels Lehrhallen* (5 vols), Leipzig 1907-1910
- Zeller, D , *Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern*, 1977 (FzB 17)

Visión panorámica de la investigación Conzelman, H , *Literaturbericht zu den synoptischen Evangelien* ThR 37 (1972) 220-272, especialmente 257-263, 43 (1978) 3-51, especialmente 35-43, Harrington, D , *Light of all Nations*, Wilmington 1982, 83-109, Hill, D *Some Recent Trends in Matthean Studies* IBSt 1 (1979) 139-149, Rohde, J , *Die redaktionsgeschichtliche Methode*, Hamburg 1966, 44-97, Senior, D , *What Are they Saying about Matthew?*, New York 1983, Stanton, G , *The Origin and Purpose of Matthew's Gospel* *Matthean Scholarship from 1945-1980*, en ANRW II, 25/3, 1984, 1889-1951

Nota previa Al igual que cada una de las secciones analíticas del comentario, la introducción aborda en primer lugar problemas de análisis sincrónico, para concentrarse después en el análisis diacrónico. A continuación se analizan problemas de estilo, génesis y recepción. No es posible tocar todos los puntos. Por eso, casi todos los temas estudiados son selectivos. Invito al lector a utilizar el índice que figura al final del tercer volumen de esta obra.

La introducción no contiene una exégesis de la teología mateana, ni un resumen material de la historia de la influencia, ni una visión panorámica de la actualidad. Eso queda reservado para el resumen teológico al final del tercer volumen. Para que el lector tenga alguna orientación, la sección final de la introducción indica la dirección pertinente.

1 Articulación y género literario

Bibliografía Bacon, B W , *Die «funf Bucher» des Matthaus gegen die Juden* (1919), en Lange, *Matthaus-Evangelium*, 41-51, Id , *Studies*, 80-90, Combrink, B , *The Structure of the Gospel of Matthew as Narrative* Tyn B 34 (1983) 61-90, Fenton, J , *Inclusio and Chiasmus in Matthew*, en StEv I, 1959 (TU 73), 174-179, Frankemölle, *Jahwebund*, 331-347, Gaechter, *Kunst*, Gooding, D W , *Structure littéraire de Matthieu* 13, 53 a 18, 35 RB 85 (1978) 227-252, Green, H B , *The Structure of St Matthew's Gospel*, en StEv IV, 1968 (TU 102), 47-59, Humphrey,

Relationship, 6-154; Kingsbury, *Structure*, 1-37; Krentz, E., *The Extent of Matthew's Prologue*: JBL 83 (1964) 409-414; Kurzinger, J., *Zur Komposition der Bergpredigt nach Matthaüs*: Bib 40 (1959) 569-589; Léon-Dufour, X., *Vers l'annonce de l'Eglise. Matthieu 14, 1-16, 20*, en *Etudes d'Evangelio*, Paris 1965, 231-254 (trad. cast.: *Estudios de Evangelio*, Madrid ²1982); Lohr, C. H., *Oral Techniques in the Gospel of Matthew*: CBQ 23 (1961) 403-435; Murphy-O'Connor, J., *The Structure of Matthew 14-17*: RB 82 (1975) 360-384; Neirynck, F., *La rédaction matthéenne et la structure du premier Evangile*, en I. de la Potterie (ed.), *De Jésus aux Evangiles*, 1967 (BETL 25), 41-73; *The Structure of Matthew 1-13. An Exploration into Discourse Analysis*. Neot 11 (1977) (con artículos de P. Kotzé, M. van der Merwe, A. Snyman, A. B. du Toit, P. Maartens, W. Nicol, J. P. Louw, H. Combrink, B. Lategan y W. Vorster); *Structure and Meaning in Matthew 14-28*: Neot 16 (1982) (con artículos de H. Combrink, A. van Aarde, H. C. van Zyl, P. de Villiers, B. Lategan, P. Maartens y S. Riekert), Ramaroson, L., *La structure du premier Evangile*: ScEs 26 (1974) 69-112; Riesner, R., *Der Aufbau der Reden im Matthaüs-Evangelium*: ThBeitr 9 (1978) 172-182; Via, D., *Structure, Christology and Ethics in Matthew*, en R. A. Spencer (ed.), *Orientation by Disorientation (FS W. A. Beardslee)*, Pittsburgh 1980, 188-217.

Los exegetas parecen estar de acuerdo en que el evangelio de Mateo se puede dividir en varias partes bien diferenciadas. Pero a la hora de establecer una división concreta hay gran divergencia entre ellos. Hay quien se pregunta si Mateo esbozó expresamente una división de su libro¹ o si estuvo demasiado ligado a sus fuentes. Aquí se constata que no es posible descartar en el análisis estructural las cuestiones diacrónicas². Si nos limitamos a indagar sincrónicamente el hilo narrativo, su articulación y la función de los distintos

1. Stanton*, 1905 pregunta «Did the Evangelist intend to provide a broad overall structure at all?» Senior*, 25-27 observa con razón que un narrador no suele tener un «rigid comprehensive plan» de su relato cuando empieza a escribir y se parece más al compositor de una sinfonía que al arquitecto de una casa.

2. Sobre todo en relatos de fuerte orientación tradicional, cuyo contenido era ya familiar a los primeros lectores, un análisis narrativo que permanece al nivel del texto corre el peligro de que el lector moderno, que posee sus ideas previas y aporta además sus categorías analíticas, escucha la narración de otro modo que el lector al que el autor del escrito tenía en la mente. El artículo de Via* muestra que tales intentos revelan a veces mejor las categorías y la formación histórica de sus autores que el texto mismo

elementos en él, presuponemos que Mateo quiso componer con su material una obra *propia*, «dominándola» en cierto modo³. Pero quizá su intención fue únicamente ponerse al servicio del material de sus fuentes y *limitarse a* interpretarlo. En ese caso Mateo no «dominaría» el material, sino que el material mandaría sobre él. Entonces solo cabría descubrir parcialmente, en el evangelio de Mateo, una articulación «propia»⁴. Por eso nosotros avanzamos tres tesis metodológicas:

1. Lo único que cabe indagar de un modo controlable metodológicamente es la articulación que el evangelista estableció *en forma intencionada*, no una estructura existente a nivel textual con independencia de esa intención.

2. La opinión de que se puede detectar una articulación en el evangelio de Mateo no es «neutral», sino que contiene ya ciertas premisas en favor de una posible comprensión del evangelio.

3. Si no se pudiera descubrir una articulación clara, no significaría sin más que Mateo era un mal escritor; podría tratarse de un proceder intencionado del evangelista que habría que interpretar.

La investigación ofrece un cuadro caótico. Aparecen constantemente nuevas propuestas de división del evangelio de Mateo. En líneas generales se pueden distinguir tres tipos básicos:

3 El problema aparece en H. Frankemölle, que exige unilateralmente, en una objeción justificada a la crítica de las fuentes atomizante y fragmentaria, que la exégesis subraye ante todo «la individualidad y la obra creativa de los teólogos y evangelistas» (*Evangelist und Gemeinde. Eine methodenkritische Besinnung mit Beispielen aus dem Matthäusevangelium*: Bib 60 [1979] 153-190, especialmente 183-185) Su libro (*Jahwebund*) presenta a Mt como teólogo y escritor individual y creativo.

4. Esto no significa la renuncia a un acceso global al relato de Mt. No se trata de ceñirse a los fragmentos históricos con los que trabaja el evangelista, relegando su propio trabajo, sino de poder comprender correctamente *la índole y el modo* de su trabajo si un escritor afronta respetuosamente su material, si pospone su libertad de escritor a la tradición y su propia individualidad al lenguaje común de su comunidad, eso es *también* una labor de escritor. Yo intento evitar categorías como la «individualidad» o una consideración ahistórica de las estructuras narrativas cuando se trata de conocer la *peculiaridad* de la labor literaria de Mt. Por eso no se pueden conjugar antitéticamente el análisis sincrónico y el diacrónico, el *literary criticism* y la «crítica literaria» de origen europeo, el mundo interno de la narración y su lugar histórico en el sentido de una prioridad unívoca de lo primer sobre lo segundo

a) El primero es el *modelo de los cinco libros*, propuesto por Bacon. El punto de partida son los cinco discursos Mt 5-7, 10, 13, 1-53, 18, y 23-25 que Mt subrayó con una frase conclusiva casi idéntica. Bacon les antepone una sección narrativa, de suerte que todo el evangelio constaría de cinco libros: 3-7, 8-10, 11, 1-13, 52, 13, 53-18, 35, 19-25, la introducción 1-2 y la conclusión 26-28⁵. Se puede hacer —aunque no se impone— una contraposición entre este esquema pentapartito y los cinco libros del Pentateuco: el evangelio de Mateo sería la nueva *tora*, y Jesús el nuevo Moisés⁶. Las partes narrativas correspondientes guardan muy diversa relación con los discursos correspondientes, y a veces esa relación es muy escasa. Por eso han tenido que coordinar las partes narrativas con los discursos de modo diferente⁷.

b) Hay un segundo tipo fundamental que yo llamaría *modelo centro*⁸, el evangelio está construido de modo quíístico en torno a un centro. Por lo general se toma como centro el cap. 14 y se disponen las restantes secciones en forma quíística alrededor de él. Entonces los caps. 1-4 se corresponden con los capítulos finales 26-28, el sermón de la montaña con el discurso escatológico, etc. Esa correspondencia cuenta, en efecto, con algunos puntos de apoyo: los caps. 5-7 y 23-25 son los dos discursos más largos, los caps. 10 y 18 son los más breves. Además, en ambos casos son discursos dirigidos a los discípulos y presentan una extensión casi idéntica. Se ha querido encontrar muchas otras correspondencias quíísticas, pero con menos aceptación⁹. A veces se ha colocado el centro en el cap. 11 o entre el cap. 13 y el 14¹⁰. Hay pues, muchas variantes también en este tipo.

5 Bacon*, 48-50.

6 Para Bacon*, 50 el evangelio de Mt es «la gran 'refutación' apostólica 'de los judíos'». Davies, *Setting* ofrece el exorcismo más radical del «awe inspiring ghost» de Bacon (107), pero se limita a negar que el Jesús de Mt contraponga su *tora* como novedad a la *tora* judía. La tesis de Bacon ha encontrado un amplio eco en la investigación anglosajona, cf. Frankemölle, *Jahwebund*, 339, nota 16.

7 Los caps. 8s se relacionan más bien con los caps. 5-7, cf. la inclusión de 4, 23/9, 35. El cap. 18 hay que relacionarlo primariamente con 16, 13-20, 34. Los caps. 11s no tienen nexos muy estrictos con el cap. 10 ni con el 13. Frankemölle, *Jahwebund*, 342, invierte la idea de Bacon: el discurso respectivo está relacionado con el texto narrativo siguiente. Una solución mixta propone Gaechter, *Kunst*, 60-66.

8 Por ejemplo Fenton*, 179, Lohr*, 427, P. F. Ellis, *Matthew*, 12, Combrink*, 71.

9 Lohr*, 428-430 intenta establecer, en la línea de su esquema, analogías entre las partes narrativas de la primera y la segunda parte. Ese intento está abocado al fracaso: el lenguaje de Mt es tan formalista que cabe encontrar con facilidad analogías entre todas las partes.

10 Green* desplaza la perípeia al capítulo 11, la segunda parte del

c) El tercer tipo aparece estrechamente vinculado al evangelio de Marcos. Por eso nosotros lo denominamos el *modelo de división marquiano*¹¹. Este modelo se apoya en una gran cesura existente entre 16, 20 y 21, es decir, después de la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo. El comienzo ἀπὸ τότε ἤρξατο Ἰησοῦς Χριστὸς δεικνύειν τοῖς μαθηταῖς en 16, 21 es similar al comienzo 4, 17: ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς κηρύσσειν. Así resultan dos partes principales: la actividad y predicación de Jesús en Galilea y su viaje a Jerusalén para padecer, y ambas partes se corresponden hasta cierto punto con las dos partes principales del evangelio de Marcos. El texto de 1, 1-4, 16 es la introducción. A diferencia de los dos primeros tipos, predomina aquí claramente el patrón narrativo. La estructura de evangelio está determinada por la narración y no por la doctrina de Jesús expuesta en los cinco discursos. Esto tiene sus consecuencias para determinar el género literario y para la interpretación del evangelio de Mateo.

Lo cierto es que el evangelio de Mateo no ofrece un esquema claro y evidente. Esto obedece sobre todo a tres razones:

1. El lenguaje mateano es, en buena medida, de carácter formalista. Presenta numerosos giros o palabras que aparecen reiteradamente. Por eso resulta difícil valorar realmente las afinidades en el vocabulario. Hay en el evangelio de Mateo muchas posibles inclusiones pero ¿cuáles son las inclusiones hechas por el evangelista intencionadamente? No son raros los inicios formales de frase como 4, 17 y 16, 21¹². ¿Por qué seleccionar precisamente estos dos pasajes?

2. Desde el capítulo 12, el evangelio de Mateo sigue de cerca el esquema del evangelio de Marcos. Mateo inserta pocos textos, prescindiendo de los discursos. La secuencia Mc 1, 1-2, 22 parece que está implícita en Mt 3-11; pero solo determina el

evangelio trata del rechazo de Jesús. Léon-Dufour* sitúa el inicio de esta parte en 14, 1.

11 Este tipo fundamental fue elaborado, bajo la influencia de Lohmeyer, 7*-10*, 64, 264 y de N. B. Stonehouse, *The Witness of Matthew and Mark to Christ*, London 1944, 129-131, por Kingsbury, *Structure*, 7-25. Se presta a la ampliación del prólogo hasta 4, 16 por Krentz*. El prólogo trata de la persona del Mesías Jesús, la primera parte, de su predicación, y la segunda, de su camino hacia la pasión (Kingsbury, *Structure*, 25).

12. Nadie ha propuesto aún, por ejemplo, la idea de hacer comenzar con 5, 17 y 10, 34 las partes correspondientes, aunque a un nivel puramente formal sería tan lógico como con 4, 17 y 16, 21.

esquema de estos capítulos mínimamente Sin embargo, se diría que el evangelista Mateo desfallece desde 12 en su actividad redaccional¹³ Esta discrepancia entre Mt 1-12 y 13-28 necesita una explicación

3 Mateo no parece otorgar ningún valor a la delimitación de partes Al contrario, encontramos constantemente versículos o perícopas de conexión que, con sus relaciones hacia atrás y hacia adelante, solo se pueden definir como perícopas de transición Así, rara vez se pueden delimitar con claridad las partes principales

Ejemplos de tales *versiculos* o *pericopas de transicion* son 4, 17, 4, 23-5, 2, 5, 20, 6, 1, 10, 16 26, todo el capítulo 11¹⁴, y 24, 1s También son características determinadas expresiones el giro conclusivo de discurso και ἐγένετο ὅτε ἐτελῆσεν, etc en 7, 28, 11, 1, 13, 53, 19, 1, y 26, 1 no finaliza sintácticamente un discurso, sino que introduce una nueva etapa de la narracion Giros como ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ aparecen justamente cuando hay un nuevo inicio y ejercen una funcion mediadora, creando la impresion de un curso narrativo sin fisuras (por ejemplo 3, 1, 12, 1, 14, 1) También la particula τότε (por ejemplo 3, 13, 4, 1, 11, 20, 15, 1, 18, 21, 19, 13, 20, 20, 21, 1, 27, 3, etc) o la expresion ἀπο τότε (4, 17, 16, 21, 26, 16) suelen tener la funcion de enlazar dos perícopas¹⁵

Está claro que Mateo otorga más valor a un curso narrativo ininterrumpido que a una clara distinción de partes Esto hace suponer que el evangelio de Mateo hay que entenderlo, en lo literario, como una narración coherente y no como una serie de textos sueltos empleados litúrgicamente como perícopas o catequéticamente como textos de instrucción¹⁶

13 Gundry, 10 «Editorial fatigue set in» El estudio de Neirynck* es provechoso porque comienza en 59-63 con esta misma observacion y utiliza para su análisis de la estructura de Mt la historia de la redaccion

14 11, 5s remiten a los caps 8 y 9, 11, 3 7 a 3, 11 5, 11, 22 24 a 10, 15 Γενεα es una palabra fundamental del cap 12 (4x), lo mismo que κρισις (5x) 11 27 anticipa 28, 18-20

15 Ni 4, 17 ni 16, 21 inician una parte nueva En el caso de 16, 21 esto aparece con especial claridad Mt se esfuerza en integrar su intercalacion v 17 19 en Mc 8, 27 33, dando lugar a una pericopa, Mt 16, 13 23 anticipacion de υιος του ανθρωπου v 13, correspondencia antitetica de v 17 y 23

16 Así se confirma un postulado basico de Kingsbury, al margen de su propuesta de ordenamiento

Es mucho más fácil, en general, reconocer un trabajo de esmerada ordenación en secciones concretas que una estructuración de todo el evangelio. Por eso nosotros procedemos analizando primero algunos recursos literarios que utiliza Mateo para establecer las divisiones. Podemos indicar, por ejemplo, las divisiones de algunas secciones concretas. Después podremos reflexionar sobre la articulación de todo el evangelio.

A. Mateo reúne los materiales similares en la forma o en el contenido.

Ejemplo de esto son las series de relatos milagrosos de los capítulos 8 y siguiente, la serie de parábolas 21, 28-22, 14, el discurso a los fariseos del cap 23 y, por supuesto, los discursos en general. Este principio ordenador no es nuevo: ya Q aparece construido por bloques temáticos cerrados; también Mc conoce tales bloques, que proceden en parte de fuentes premarquianas. Lo nuevo de Mt es que éste coloca, en muchos casos, los bloques en el hilo narrativo donde adquieren una función concreta; por ejemplo, la serie de relatos milagrosos de los capítulos 8-9 entre el sermón de la montaña y el discurso de misión. También la serie de parábolas 21, 28-22, 14 ejerce una función clara en la preparación del gran ajuste de cuentas con Israel.

B. Encontramos en el evangelio de Mateo *correspondencias lineales*.

El discurso primero y el último de Mt son los más extensos, el segundo y el cuarto —casi de igual extensión— los más breves, y los intermedios, cap. 13, de extensión media. Aproximadamente iguales en extensión son 2, 1-12 y 13-23; 5, 21-32 y 33-48, 8, 1-17.18-9, 1a, 9, 1b-17 y 18-34; 18, 1-14 y 21-35; 24, 4-41 y 25, 14-16, etc. Se puede discrepar, obviamente, sobre las delimitaciones de las perícopas; pero es difícil negar la existencia de tales simetrías formales¹⁷. De ellas se desprende que el propio Mt puso su texto en limpio y no se limitó a dictarlo.

17. Cf. Kurzinger*, 572s. El dato es difícil de interpretar. Aunque tales correspondencias no aparecen en cualquier texto, no cabe excluir del todo la idea del azar. No se conoce hasta ahora, que yo sepa, analogías veterotestamentarias. Por vías similares se mueve J. Smit Sibinga, *Eine literarische Technik im Matthäusevangelium*, en Didier, *Evangelie*, 99-105, que cuenta sílabas.

C. Mateo compone con arreglo a determinados *esquemas numéricos*. El más importante de ellos resulta ser el número 3; pero también el 2, el 4 y el 7 revisten cierta importancia.

En tres secciones se distribuyen 1, 18-2, 23; 5, 21-7, 11, 5, 21-32.33-48; 6, 1-18; 6, 19-7, 11; 6, 19-24; 7, 1-11, 8, 1-17; 9, 1b-17; 13, 1-52; 18, 1-35; 23; 24, 4-25, 46. Es fácil acumular ejemplos. Muchas veces son secciones principales y subsecciones compuestas con arreglo al número 3, por ejemplo 1, 18-2, 23 y 2, 13-23; 5, 21-7, 11; 5, 21-33 y 5, 21-26; 6, 1-18; 6, 7-15 y 6, 9-13 (2× 3 peticiones), etc. El número ternario es corriente en textos judíos¹⁸. Hay que guardarse de interpretarlo a nivel de contenido, por ejemplo como número de la perfección¹⁹. Se trata solo de un principio de sistematización literario y corriente en la instrucción oral.

Los otros números son menos importantes. Mt forma dos series de cuatro bienaventuranzas (5, 3-10). El complejo de los relatos milagrosos de los caps. 8-9 es asimismo cuatrimpartito. El número 7 reviste importancia en la genealogía, en el capítulo de las parábolas 13, en 21, 28-22, 46 y en el capítulo de las imprecaciones²⁰. El número 2 es importante, sobre todo, en relación con las reduplicaciones, que analizaremos más adelante.

D. Mateo sugiere sus temas mediante la repetición de *palabras clave*²¹.

Ejemplos: ἄγγελος κυρίου (4× en 1, 18-2, 23, como indicación de la guía de Dios); δικαιοσύνη 5× en Mt 5-7; ἀποστέλλω/ἀπόστολος 4× en 10, 2-42, κρίσις 7× en cap. 11, 20-12, 45; Φαρισαῖος 4× en 12, 1-45; ὄχλος 16× en cap. 14s; ἀδελφός 4×, μικρός 3× y ἀφίημι

18 C. Dellling, Τρεῖς κτλ, en ThWNT VIII, 218, 18ss presenta documentos que ofrecen sobre todo un interés didáctico (el 3 en enumeraciones y frases mnemotécnicas, también como división retórica) Cf asimismo Goulder, *Midrash*, 26

19. Ramarason*, 77 señala que entre los judíos el 7 significa la perfección, el 3 la divinidad y el 2 «l'insistance ou le superlatif» (sin documentos).

20. El número 7, que suele considerarse importante para Mt, parece tener relevancia más bien en series pre-Mt, por ejemplo 5, 3-9; 23, 13-36

21 Las repeticiones y la tendencia a insistir en una expresión son de suyo signos de un escritor mediocre. Pero, a diferencia de un lenguaje meramente formal, se trata aquí de repetición de palabras clave, relevantes por su contenido. Ejemplos en Lohr*, 422-424. La técnica es veterotestamentaria, cf M. Buber, *Leitwortsil in der Erzählung des Pentateuch*, en Id., *Werke* II, München 1964, 1131-1149; Id., *Das Leitwort und der Formtypus der Rede*, en *ibid.*, 1150-1158, J. Mulenburg, *A Study in Hebrew Rhetoric Repetition and Style*. VT S 1 (1953) 97-111.

4× en cap 18, ἀκολουθεῖω 9× en cap 8s y 6× en cap 19s, etc Este recurso literario se refuerza con la tendencia al lenguaje formal y a la composición de materiales homogéneos

Esto evoca, obviamente, la tradición oral, que utiliza la anexión de terminos como recurso mnemotécnico. Ciertos términos son en Mt un recurso literario destinado a presentar el tema de una sección. Por eso hablamos de *palabras clave* o *palabras guía*. Dan una indicación importante para saber leer el evangelio. Mt buscó una lectura estructurada y no solo por perícopas sueltas sino que éstas dan las palabras clave que pueden revelar el sentido de secciones más extensas. Probablemente buscó una lectura intensa, con la posibilidad de la relectura, solo de ese modo la estructura más extensa resulta fecunda para cada texto, las palabras guía revelan su plenitud semántica.

E Mateo interpreta sus temas mediante *versículos centrales* (*kelahim*)²²

Versículos centrales son por ejemplo 5, 17-20, 48, 6, 1, 7, 12-21, 10, 16-26 ó 18, 10-14. También hay «textos centrales»²³, por ejemplo 5, 17-20, 12, 46-50, 22, 34-40 ó 28, 16-20. Tales versículos o textos se descubren por su lugar, ellos delatan unos conjuntos más extensos. No son simples títulos, sino enlaces generalizados al comienzo o al final de una sección, a menudo con una función explícita de transición. Mt sigue aquí la norma hilleliana sobre lo general y lo particular (כלל ופרט), que era mucho más que una norma exegética.

F Mateo forma *dobletes*²⁴ que delatan su intención

22 Sobre el *Kelal*, cf. Bacher, *Terminologie* I, 79-82, Gerhardsson, *Memory*, 136-141, sobre la norma de lo general y lo particular, J. Bonsirven, *Exegese rabbinique et exegese paulinienne*, Paris 1938, 106-115.

23 Grundmann, 53 habla de «pericopas centrales».

24 Esta técnica es ya tradicional, cf. por ejemplo la formación redaccional del tercer anuncio de la pasión Mc 10, 32-34. Para su valoración hay que tener en cuenta que la lectura solía hacerse en voz alta, lo que permitía retener las repeticiones, sobre todo dentro de una sección corta. Listas de reduplicaciones de Mt en Hawkins, *Horae*, 170s, Rigaux, *Temoignage*, 43, Butler, *Originality*, 138-147, Kilpatrick, *Origins*, 84-93. Hay también, obviamente, dobles, que permiten una explicación a nivel de crítica de las fuentes (variantes de *logia* en Mc y Q). Pero dado que Mt conoce muy bien sus fuentes (a diferencia de Lc) y evita tales dobles al menos en textos amplios, hay que preguntar si evita intencionadamente dobles explicables por la crítica de las fuentes con miras a inculcar *logia* importantes. Es lo que será preciso analizar en los siguientes pasajes: 5, 29s/18, 8s, 5, 31s/19, 7-9, 10, 38s/16, 24s, 12, 38s/16, 1-4, 17, 20/20, 21, 20, 26/23, 11.

Las reduplicaciones pueden perseguir diversos fines. Crean por ejemplo un marco compositivo en torno a determinadas secciones (por ejemplo 4, 23/9, 35, 19, 30/20, 16, 24, 42/25, 13 = inclusiones). Hacen descubrir aspectos especialmente importantes (por ejemplo 9, 13/12, 7). A veces ayudan a tratar el mismo material bajo diversos aspectos (por ejemplo 10, 17-22/24, 9-13, 7, 16-19/12, 33-35). O sirven para intenciones especiales: por ejemplo, la demostración de la continuidad de la predicación entre Juan, Jesús y los discípulos (cf 3, 2 con 4, 17 y 10, 7). Llama especialmente la atención que Mt no dude en narrar dos veces el mismo hecho milagroso desdoblándolo en episodios diferentes (9, 27-31/20, 29-34, 9, 32-34/12, 22-24). Aquí observamos la formación de variantes *in situ*, en cierto modo. Este rasgo no se compagina con la imagen de un Mt evangelista ligado a la tradición, pero no faltan analogías en la tradición veterotestamentaria²⁵. En ella las repeticiones sirven para centrar el pensamiento. Al mismo tiempo suponen para el lector una ayuda en orden a la apropiación consciente de ideas capitales. También aquí está claro que Mateo presupone una lectura completa de su libro. Solo en ese caso tienen sentido esas técnicas.

G Mateo es dado a las *inclusiones*²⁶ en conjuntos mayores y menores.

Las repeticiones de palabras clave y las reduplicaciones hacen aumentar el número de las inclusiones, si bien no toda frase repetida ha de considerarse como una inclusión intencionada²⁷. Una inclusión impresionante que abarca todo el evangelio es la recuperación del hombre de Enmanuel, «Dios con nosotros» (1, 24), al final, 28, 20. Inclusiones en torno a unidades textuales menores son por ejemplo el reiterado versículo indicador 7, 16-20, la apódosis de la primera y la última bienaventuranza 5, 3-10, los términos δικαιοσύνη y περισσός 5, 20-47s o el lavado de las manos 15, 2-20. También aquí se trata de una técnica compositiva usual en el antiguo testamento. Las inclusiones en contextos mayores se revelan solo en una lectura amplia. Está claro que Mt desea que su libro sea leído y meditado reiteradamente en su totalidad.

25 Especialmente en los *logia* es útil, por razones mnemotécnicas, la referencia de Gerhardsson, *Memory*, 163-170, a las técnicas rabínicas de repetición.

26 Cf. el material de Fenton*, 174s, Lohr*, 408-410, Lagrange, LXXXI.

27 Habría que hablar de inclusiones únicamente cuando se descubre una unidad textual claramente reconocible en el comienzo y el final por las fórmulas o los contenidos iguales. En otros casos habría que ser cautos ante el lenguaje formulario de Mt.

H. Mateo es dado a las *composiciones circulares quiásticas*²⁸

Entendemos por composiciones circulares quiásticas una serie de inclusiones que envuelven un texto, por tanto, el esquema compositivo AB(C) D. (C')B'A'. Aunque no se pueda observar este principio en todo el evangelio, como supone el «modelo centro», sí se observa en distintas secciones. Un ejemplo es el sermón de la montaña, cuyo centro es el Padrenuestro. Fragmentos textuales menores con orden quiástico son por ejemplo 9, 1b-8, 13, 13-18 ó 18, 10-14. Un ejemplo premateano es 23, 16-21 con la impresionante culminación en v 22. También aquí se trata de una técnica usual, es frecuente en el antiguo testamento, mientras que en la literatura griega se da sobre todo en la época más antigua²⁹

I. Un arte especial de Mateo consiste en la utilización de *señales* y anticipaciones que anuncian el futuro, sugieren el sentido de todo el contexto y sensibilizan al lector para el relato posterior³⁰

28 Como tales construcciones se «descubren» a menudo en el ev-Mt, conviene proceder con cautela. Habría que hablar de composiciones circulares quiásticas (Rigaux, *Témoignage*, 38 «enveloppement») únicamente cuando las correspondencias se encuentran dentro de unidades textuales claramente reconocibles. Una rica gama de quismos probables, pensables e impensables, ofrecen Gaechter, *Kunst*, 26-44 y N. W. Lund, *Chiasmus in the New Testament*, Chapel Hill 1942, 233-319.

29 W. A. van Otterlo, *Untersuchungen über Begriff, Anwendung und Entstehung der griechischen Ringkomposition*, Amsterdam 1944. La composición circular desaparece en el área griega con el siglo V a. C. En el área judía está muy extendida. Sobre el AT L. Alonso Schökel, *Das Alte Testament als literarisches Kunstwerk*, Köln 1971, 364-406, N. W. Lund en diversos artículos (Schökel, 367-369, con ejemplos tomados sobre todo de salmos y profetas), E. Galbiati, *La struttura letteraria dell'Esodo*, Alva 1956, 48ss, J. R. Lundblom, *Jeremiah. A Study in ancient Hebrew Rhetorics*, 1975 (SBLDS 18), 23-112, M. Weiss, *Wege der neuen Dichtungswissenschaft in ihrer Anwendung auf die Psalmenforschung*, Bib 42 (1961) 255-302.

30 A esta técnica se refinó, sobre todo, Lohr*, 411-414 bajo el término «foreshadowing». Pero apenas se han hecho análisis de ella hasta ahora, representa una excepción en este sentido Gundry (índice s. v. Anticipation). Quizá haya que distinguir tres puntos distintos: a) en el prólogo 1, 1-4, 22 Mt ofrece un inventario de temas de su evangelio, por ejemplo Hijo de Dios, Hijo de Abrahán, justicia, paganos, b) no solo en el prólogo hay narraciones que anticipan lo siguiente y adquieren así una función en cierto modo «tipológica», por ejemplo 2, 1-12 (negativa de Israel, paganos), 2, 19-23 (traslado de Jesús a Galilea pagana), c) hay palabras de Jesús que no son directamente

Esta técnica narrativa tiene un paralelismo, pero solo relativo, en las promesas de algunas obras históricas del AT. Su presupuesto es que cada suceso se encuentra en el gran conjunto de un plan divino. Especialmente el prólogo 1, 1-4, 22 implica un preludio cristológico, soteriológico y eclesiológico a gran escala, lleno de «señales». Son ejemplos de ello las dos referencias veterotestamentarias al «hijo» 1, 23; 2, 15, introducidas con el término κύριος, o el relato introductorio sobre Herodes y los magos paganos 2, 1-12, que preludia toda la tragedia de Israel. 4, 8 contiene una «señal» clara que apunta a 28, 16-20, y 2, 23 junto con 4, 12-16 otra señal referente a la misión entre los paganos, ó 3, 15 otra a 5, 17 y al sermón de la montaña. Mt tomó de Mc la función semiótica de la pasión de Juan, que preludia la pasión de Jesús, y asumió las señales de las predicciones sobre la pasión. También la «técnica de señales» muestra que el evangelio de Mt debe leerse como un todo, concretamente como narración. Este evangelio posee en algunos pasajes una dimensión profunda que solo se detecta desde la perspectiva global.

El examen panorámico da los siguientes *resultados*: a) El evangelio de Mateo se configura sobre todo en unidades menores. b) No es una serie de textos sueltos para fines litúrgicos³¹ o catequéticos³². Su raíz vital es el estudio, la lectura, y esto desde el comienzo a la conclusión³³. Está escrito para una lectura reiterada. c) Se observa una cierta afinidad entre los recursos compositivos de Mateo y los recursos de la literatura veterotes-

vaticinos (como por ejemplo, 8, 11s, 21, 43), pero poseen en su contexto inmediato un excedente de sentido que solo se descubre desde el conjunto del evangelio para la comunidad creyente, por ejemplo 3, 9 (suscitar de las piedras hijos de Abrahán), 9, 8 (autoridad de los hombres para perdonar pecados), 11, 27 («todo me ha sido entregado»)

31. La idea de que Mt es un leccionario fue sostenida sobre todo por Kilpatrick, *Origins*, 59-100 y Goulder, *Midrash*, 227-451. Goulder reconstruye a estos efectos un plan de lecturas para el año judío, cuyo carácter hipotético señala a menudo. Mucho menos especulativo es Kilpatrick, pero sus observaciones se resienten de una gran vaguedad sobre lo que es el lenguaje litúrgico.

32. G. Shille, *Bemerkungen zur Formgeschichte des Evangeliums II Das Evangelium des Matthäus als Katechismus*: NTS 4 (1957-1958) 101-114. Más cauto, pero malentendiendo el carácter de Mt como una *historia*, se muestra Stendahl, *School*, 20-29, cuando habla de un «Handbook». Yo no voy a excluir que Mt fuese utilizado en la instrucción cristiana; pero es importante señalar que también en la instrucción cristiana se leyó y meditó constantemente (es de esperar) el libro de narraciones de Mt.

33. Esto es válido para *todos* los evangelios, como dice con razón R. Guelich, *The Gospel Genre*, en P. Stuhlmacher (ed.), *Das Evangelium und die Evangelien*, 1983 (WUNT 28), 219.

tamentaria y judía. Muchos de ellos tienen su contrapunto en el antiguo testamento; algunos resultan más comprensibles por la actividad escolar rabínica.

Muchos indicios apuntan a que el evangelio de Mateo pretende ser primariamente un *libro narrativo*. Mateo se decidió por esta dirección, sobre todo, al hacer del evangelio de Marcos la base de su propio esquema, aunque se distancia de él a nivel teológico en algunos puntos³⁴. Esto es evidente desde Mt 12; hay que entender Mt 12–28 como una reelaboración modificada y ampliada de Mc 2, 23–4, 34; 6, 1–16, 8.

El caso parece ser diferente en los capítulos 1–11. Aquí la intervención de Mateo aparece muy pronunciada. Pero es significativo que la secuencia de Mateo conserve en principio la secuencia de Mc 1, 2–2, 22. También esto pone de manifiesto la seriedad con que toma Mateo la narración marquiana.

Llama la atención el talante conservador que Mateo muestra en los caps. 1–11 con sus fuentes. No solo la secuencia de Mc 1, 2–2, 22, sino también la de Q se conserva completa en Mt 3–9, y en Mt 3–11, salvo el desplazamiento de los dos bloques capitales del discurso sobre el Bautista y la misión, fácilmente explicables por razones redaccionales³⁵. La labor propia de Mt en estos capítulos consiste simplemente en haber insertado material adicional de secciones posteriores (sobre todo, Mc 4, 35–5, 43). No obstante, el lector tiene la impresión de una estructuración completamente nueva. Junto a su veneración por las fuentes brilla la espléndida labor de escritor de Mt.

Un punto decisivo para el esquema de la primera mitad del evangelio es la observación de que los textos 4, 23 y 9, 35 aparecen como un círculo alrededor del sermón de la montaña y de los dos capítulos de milagros 8 y 9. A esta inclusión corresponde en el interior una composición circular³⁶. Hay, pues, una unidad en la descripción del Mesías de la palabra (5–7) y de la obra (8–9). Esa descripción incluye el discurso de misión en el

34. Cf *infra*, 81s

35 Lc 3, 2–9.16–22, 4, 1–13, 6, 20–7, 10 = Mt 3, 1–8, 13 (con interrupciones) Lc 7, 18–34 fueron desplazados por Mt e insertados entre Lc 9, 57–10, 12 y 10, 13

36. Cf. análisis de Mt 4, 23–25 e introducción a Mt 5–7 n.º 1

cap. 10, donde los discípulos asumen la actividad salvífica de Jesús y su misión evangelizadora³⁷. El cap. 10 inaugura, pues, en cierto modo la prolongación eclesiológica de la actividad de Jesús. El cap. 11 es difícil de juzgar. En el aspecto de crítica literaria, el evangelista añade aquí el material de Q que hubo de postergar hasta ahora. En el aspecto compositivo el capítulo marca una transición³⁸: el comienzo hace referencia en v. 5s a la actividad taumatúrgica de Jesús, caps. 8–9, mientras que los v. 25–30 anticipan 28, 16–20. El carácter de transición aparece también en que 12, 1 no representa un nuevo comienzo, sino que enlaza mediante la expresión ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ las siguientes narraciones con el cap. 11.

Según eso, el *prólogo* comprendería desde 1, 1 a 4, 22. Forma un preludio cristológico y soteriológico. Cristológicamente lo decisivo es el título de Hijo de Dios; lo introducen los caps. 1 y 2 y lo interpretan 3, 13–4, 11. El tema soteriológico subyace en las indicaciones geográficas, en la ruta del niño Jesús desde la ciudad de David, Belén, a la Galilea de los paganos. La vocación de los discípulos en 4, 18–22 sugiere, como el cap. 10, la dimensión eclesiológica de la historia del Hijo de Dios.

En Mt 12–28 forman una unidad el relato de la pasión caps. 26–28 y la actividad de Jesús en Jerusalén (caps. 21–25), que en Mateo se convierte en un gran ajuste de cuentas con Israel y en una amonestación a la comunidad. Resulta difícil hacer una división de los capítulos 12–20. La segunda parte de esta sección, 16, 13–20, 23, con el cap. 18 por centro, tiene como fondo determinadas cuestiones de la comunidad. Se corresponde con la instrucción a los discípulos y el anuncio de la pasión en Mc 8, 27–10, 52. Los textos de 12, 1–16, 12 describen en varias secuencias la «retirada» de Jesús después de las controversias con Israel y la presencia de Dios en la comunidad de los discípulos, de la que habla la parte siguiente: en el capítulo introductorio 12 domina la controversia con los enemigos. El capítulo 13, el de las parábolas, contiene, después de la enseñanza pública, un adoctrinamiento detallado de Jesús a los discípulos (v. 36–52). En las dos secciones siguientes, que comienzan con los 13,

37. 10, 1 remite a 4, 23; 9, 35; 10, 7 a 4, 17.

38. Cf. pormenores *supra*, nota 14 e introducción al cap. 11.

53 y 14, 34 respectivamente, el término ἀναχωρέω marca el punto donde se hace visible, en medio de la lucha en torno a Israel, la comunidad de los discípulos (14, 13; 15, 21)³⁹. Una última serie de controversias (16, 1-12) conduce a la parte dedicada a los discípulos 16, 13-20, 23. Se podría hablar en esta parte de «génesis de la comunidad de los discípulos en lucha con Israel».

Es un error, sin duda, hablar de una pérdida de fuerza creadora del evangelista en la segunda parte de su evangelio. Lo que ocurre es que los capítulos iniciales 1-11 transmite al lector los enfoques más importantes que parece haber adoptado el evangelista al leer el evangelio de Marcos. Después, es decir, a la luz de los capítulos 1-11, el lector puede comprender correctamente el evangelio de Marcos contado de nuevo. Se ve, una vez más, que el evangelio debe leerse de principio a fin, pues sin los capítulos introductorios 1-11 sería difícil hacer una lectura «mateana» de la segunda mitad.

Los cinco grandes discursos no permiten detectar, a mi juicio, la estructura del evangelio. No es posible una división esquemática en cinco «libros». Con todo, Mateo destacó claramente los cinco discursos mediante sus giros conclusivos.

No hay por qué buscar ningún misterio en el número quinario. No solo el Pentateuco, sino también otros escritos del antiguo testamento aparecen divididos en cinco libros (Megillot, Salmos)⁴⁰. Si el sermón de la montaña evoca el recuerdo del Sinaí, no es fácil relacionar este recuerdo con el esquema de los cinco libros⁴¹. ¿Por qué Mt no caracterizó otros discursos de Jesús con su fórmula conclusiva especial? La respuesta

39 Léon Dufour* propone una división similar, pero establece el comienzo de esta parte en 14, 1 y distingue luego tres «retiradas» (14, 13, 15, 21, 16, 4) Murphy-O'Connor*, 371-384, le sigue en líneas generales. En cambio, A. von Aarde, *Structure*. Neot 16 (1982) 21-34 (siguiendo a Ellis, *Matthew*, 66s) divide 13, 53-17, 27 en tres partes que culminan siempre en una perícopa de Pedro (14, 28-33; 16, 13-20, 17, 24-27).

40. Cf. también los cinco libros en Jasón de Cirene y en Papías.

41. Según el esquema de Bacon*, el sermón de la montaña se encuentra en la segunda mitad del nuevo «Génesis», según Frankmolle y Gaechter (cf. *supra*, nota 7), habría que desplazarlo al comienzo del libro del Génesis. Según Green*, 50 (cf. *supra*, nota 10), que subdivide la primera parte de su evangelio en cinco libros, el sermón de la montaña es el «Levítico de Mateo». Para la tipología sinaitica en el sermón de la montaña cf. la exégesis sobre 5, 1s.

es simple: otros discursos (por ejemplo 11, 7-24) son mucho más breves y el propio evangelista no los reúne ni articula en el conjunto como hace con los cinco grandes discursos. El discurso dirigido a los fariseos en el cap. 23 y el discurso escatológico de los caps. 24s aparecen como una unidad porque guardan una relación intrínseca; pero sobre todo porque, ya según Mc, no hay historias que contar entre ellos. En suma, la división del material de los *logia* en cinco discursos es una espléndida y —como muestra su influencia en la historia— eficaz aportación didáctica. Facilita notablemente la visión panorámica y la apropiación de la predicación de Jesús. No hay que buscar aquí, a mi juicio, ningún misterio teológico. La división de Mt está determinada por *la narración* sobre Jesús; los discursos se insertan en lugar adecuado al hilo de esa narración.

El evangelio de Mateo cuenta la historia del Hijo de Dios, Jesús. La opción teológica fundamental de Mateo consistió en tomar el evangelio de Marcos como base para iluminar correctamente la predicación de Jesús. Esto significa, en términos teológicos, que Mateo *enlazó la predicación ética de Jesús sobre el reino de Dios con la historia de la actuación de Dios con respecto a Jesús. De ese modo esa predicación se convierte en predicación de gracia*. Aquí se ve, a mi juicio, la agudeza con que se presenta la alternativa entre la autonomía teológica y la vinculación a las fuentes⁴².

¿Cuál es el *género literario* del evangelio de Mateo? Este evangelio sugirió sin duda a los lectores judeocristianos un *βίος helenístico*⁴³,

42 Siendo aquí evidente una relativa afinidad con el planteamiento de Frankemolle, *Jahwebund*, voy a indicar brevemente dónde me distingo de él. Mt no es, a mi juicio, un «esbozo histórico de teología de la alianza» sino una narración. Lo decisivo teológicamente no es la *elaboración teológica* de la historia de Jesús utilizando teologías de la historia veterotestamentarias, sino la inserción del εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας en la historia de Dios con Jesús. En Mt no se trata de deshistorización (cf. el concepto en Strecker, *Geschichts-verstandnis*), sino que él busca insertar el «el evangelio del reino de Dios», de sentido ético, en la historia de la acción de Dios con su Hijo Jesús. Mt, pues, debe ser interpretado primariamente en el plano de la *narración* y no en el plano de un proyecto teológico.

43. La relación de los evangelios con la «biografía» es hoy muy controvertida. Hay que distinguir una noción general de «biografía», entendida como descripción de la vida de una persona que empieza con el nacimiento y termina con la muerte, de lo que se entendía en la antigüedad por el género «biografía» (= βίος)

teniendo en cuenta sobre todo que la descripción de la vida de una persona desde el nacimiento a la muerte era algo insólito en el marco de los escritos judíos⁴⁴. La primera impresión de un lector judío tuvo que ser aquí hay un hombre que tuvo una relevancia muy especial. Pero el evangelio de Mateo no es una biografía en el sentido técnico de la literatura antigua⁴⁵ presenta algunos rasgos que lo aproximan a ella, sobre todo por su tono parenético o también por el ordenamiento sistemático del material⁴⁶. Pero las diferencias son mayores la más importante de ellas es que Mt no narra la historia típica de un hombre ejemplar, sino la historia absolutamente *única* de Dios con el hombre Jesús. También la referencia a la Biblia, fundamental para Mt, es ajena a la biografía antigua⁴⁷.

44 Los Λογοὶ περὶ τοῦ βίου Μωϋσεως de Filón no van dirigidos a lectores judíos. Aparte de Filón, solo hay esbozos de algo afín a las «biografías» las «vidas» de profetas y los *Paralipomena* de Jeremías, y en círculos cortesanos la biografía de Augusto por Nicolás de Damasco, los ὑπομνήματα de Herodes y las autobiografías de Nicolás de Damasco y de F. Josefo, ninguno de los cuales es ya judío. Sorprende la ausencia de tradiciones biográficas sobre grandes figuras de la religión, como el Maestro de la Justicia y los rabinos, cf. G. Stanton, *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*, 1974 (MSSNTS 27), 126-129.

45 Sobre el género literario antiguo de la biografía cf., frente a la indiferencia de C. H. Talbert, *What is a Gospel?* Philadelphia 1977, las cautas consideraciones de A. Dihle, *Die Evangelien und die griechische Biographie*, en Stuhlmacher (ed.), *Das Evangelium und die Evangelien*, 384s, 390-396. La biografía no pertenece a los géneros literarios concebidos por la antigua teoría de la literatura. Como género se puede definir en el entorno de Plutarco, porque este delimita su propia intención frente a la historiografía. Las biografías contienen ejemplos fundamentalmente morales y delatan una determinada imagen del hombre de cuño aristotélico.

46 Stanton, *Jesus of Nazareth*, 119s. Mt establece un orden sistemático, en distintas secciones, de acuerdo con sus fuentes, pero narra globalmente una historia continuada de Jesús marcada por la contraposición de «Jesús e Israel». P. L. Shuler, *A Genre for the Gospels: The Biographical Character of Matthew*, Philadelphia 1982, 34-87, postuló un género literario del encomio-biografía partiendo de Isócrates, *Helena*, *Busiris*, *Euagoras*, Jenofonte, *Agesilao*, Filón, *Vit. Mos.*, Tácito, *Agricola*, Luc, *Demon*. Me parece dudoso que se pueda construir partiendo de ejemplos tan dispersos y diversos un género literario que hubiera existido en la conciencia de los hombres antiguos y no solo en la conciencia de autores modernos. Mas problemática aun es la transferencia de este modelo a Mt precisamente el prólogo y la historia de la pasión, donde Shuler ve la mayor parte de las analogías, muestran que los acentos específicamente *mateanos* no se pueden detectar de ese modo. Cf. también el escepticismo de Guelich, *The Gospel Genre*, 190-192.

47 Dihle, *The Gospel Genre*, 404s.

Hay que tomar en serio el hecho de que Mateo se sirva justamente de los recursos compositivos de la literatura veterotestamentaria y judía⁴⁸. Al margen del «estilo judío» del evangelio⁴⁹ hay dos características «judías» especialmente significativas. Las *genealogías* al comienzo de un libro aparecen solo en un entorno judío (Gén., 1/2 Crón, Pseudo Filón, *Lib Ant.*). Están al servicio de la lógica del plan soteriológico y no deben confundirse con las noticias de las biografías antiguas sobre el origen de sus héroes. Y los *discursos* no tienen nada que ver con los discursos que figuran en una monografía histórica griega o en una obra histórica. Al estilo del gran discurso de Moisés en el Deuteronomio (4-30), se dirigen al presente salvando las distancias del tiempo. Mateo intenta, pues, algo muy peculiar: bajo un ropaje judío hace algo nada judío, narrando la historia de Jesús desde su nacimiento hasta su resurrección a la luz de la Biblia.

De ahí que sea más correcto lo que hace H. Frankemölle cuando define el evangelio de Mateo como una obra de historia kerigmática al estilo veterotestamentario, como refundición de una historia sagrada que se inspira literariamente en el Deuteronomio y la obra cronística⁵⁰. Pero tampoco podemos detenernos aquí. nuestro análisis concreto mostrará que Frankemölle sobreestima la originalidad de Mt. Este no se orienta explícitamente en determinados libros veterotestamentarios en tanto que modelos literarios o teológicos, sino que piensa y escribe en su esfera de influencia. El se orienta más bien en el evangelio de Marcos.

La Iglesia antigua lo vio así cuando aplicó a sus libros sobre Jesús —bajo la influencia del término marquiano y mateano de εὐαγγέλιον— el título de εὐαγγέλιον κατὰ... De ese modo expresó su sentir sobre la peculiaridad literaria de dichos libros. Y lo hizo con acierto desde la perspectiva de Mateo: éste muestra claramente que solo el evangelio de Marcos es el modelo que él eligió como guía.

2. Las fuentes

El presente comentario tiene como base la hipótesis de las dos fuentes. El que quiera cuestionarla tiene que rechazar una buena parte de la investigación sobre los sinópticos orientada a

48 Cf. *supra*, 38-41, bajo C (esquemas numéricos), D (palabras clave), E (*Kelalim*), G (inclusiones), H (composición circular) y el estilo repetitivo de Mt.

49 Cf. *infra*, 53.

50 *Jahwebund*, 331-400.

la historia de la redacción y efectuada desde 1945, una postura realmente audaz que no me parece necesaria ni posible⁵¹.

En favor de la fuente de los *logia* avanzamos nosotros los siguientes supuestos. La fuente fue un documento escrito. La prueba de ello no son, a mi juicio, tanto las coincidencias en el texto cuanto el orden de los distintos fragmentos en Q, orden mantenido aún, a menudo, en Mateo⁵². Pero la fuente circuló en diversas versiones⁵³, y QMt se aproxima a la forma «común» más que la versión, probablemente mucho más ampliada, que utilizó Lucas. Se observa, a mi juicio, en la fuente de los *logia* un proceso de ampliación que empieza con colecciones menores, por ejemplo el discurso del llano, y pasando por diversas etapas redaccionales, llegó hasta la versión reconstruible desde Mateo y Lucas, y desde ella hasta la versión de QLc, sustancialmente ampliada. QMt es una versión de Q modificada y ampliada solo muy parcialmente. La denominada «redacción final» de Q hay que distinguirla radicalmente de la redacción de los sinópticos. No difiere la intensidad y dignidad de otras redacciones anteriores de la fuente. No hizo de la colección de materiales Q un documento literario. Paleográficamente cabe presumir que la recopilación de materiales Q fue un libro de apuntes de cierta extensión ligado con cintas al margen. Ello permitía la inserción en cualquier momento de nuevas hojas⁵⁴. Pero el evangelio de Marcos fue un código encuadernado y, por tanto, una obra literaria que por eso se siguió transmitiendo después de su ampliación por Mateo.

Dejo de lado un debate crítico con las contrapropuestas actuales a la hipótesis de las dos fuentes, ya que su verificación se efectúa implí-

51 J M Robinson, *On the Gattung of Mark and John*, en D Miller (ed), *Jesus and Man's Hope* I, Pittsburgh 1970, 101s. los logros de la historia de la redacción partiendo de la hipótesis de la doble fuente son el argumento más importante contra las «nuevas» hipótesis sobre la cuestión de las fuentes sinópticas

52. Cf *supra*, nota 35, en el Comentario la introducción a 5-7 y el análisis de 6, 19-24, 10, 12, 22-37, 13, 31-33, 24

53 Por ejemplo con Sato, *Q*, 53-71. Entre otros, contra J P Brown, *Mark as Witness to an Edited Form of Q* JBL 80 (1961) 29-44, yo postulo unas relaciones literarias entre Q y Mc

54 En el marco de este comentario no es posible intentar una justificación de esa hipótesis. Sato, *Q*, 72-77, presenta una posibilidad de su realización

citamente a través de todo el comentario, y me limito a una breve información

Según C Butler, Mc escribió su evangelio con ayuda de Mt y de los apuntes de Pedro⁵⁵ W R Farmer, B Orchard, D Dungan y algunos otros renuevan la hipótesis Griesbach-Owén según la cual Lc depende de Mt y de Mc como una epítome de ambos⁵⁶ A Gaboury reconstruye, partiendo de la triple tradición, un evangelio básico fundado en todos los sinópticos⁵⁷ J Rist estima que Mt y Mc son independientes entre sí, pero se basan en una tradición oral común⁵⁸ A M Farrer y M Goulder aceptan la prioridad de Marcos, pero rechazan Q y consideran Mt como una ampliación de Mc con perícopas judeocristianas⁵⁹ M E Boismard⁶⁰ ve la génesis de los sinópticos en una perspectiva muy compleja nuestro Mt actual es independiente del Mc actual, se basa en una forma anterior de Mt y de Mc, el Mt intermedio, más antiguo, depende por su parte de Q y de un texto básico aún más antiguo Esta hipótesis es la más elaborada y ponderada de todas las alternativas a la hipótesis de las dos fuentes Presenta la ventaja y el inconveniente, al mismo tiempo, de que puede explicar en realidad todos los fenómenos por ser tan compleja que viene a integrar en sí, más o menos, todas las demás hipótesis

Solo hay, a mi juicio, un punto que crea serias dificultades a la hipótesis de las dos fuentes Consiste en los *minor agreements*⁶¹ entre

55 Butler, *Originality* (hipótesis agustiniana modificada) Otros representantes de la hipótesis clásica de la prioridad de un (proto-)Mt P Parker, *The Gospel before Mark*, Chicago 1953, L Vaganay, *Le problème Synoptique Une hypothèse de travail*, Tournai 1954, algo similar X Leon-Dufour, *Die synoptischen Evangelien*, en A Robert-A Feuillet, *Einleitung in die Heilige Schrift* II, Wien 1965, 266-268, Gaechter 19-21 (en parte, destrucción de los principios formales originarios por el traductor del proto-Mt)

56 Farmer, *Synoptic Problem*, B Orchard, *Matthew, Luke and Mark*, Manchester 1976, D Dungan, *Mark – An Abridgement of Matthew and Luke*, en *Jesus and Man's Hope* I, 51-97 Debate crítico en C M Tuckett, *The Revival of the Griesbach Hypothesis*, 1983 (MSSNTS 44)

57 *La structure des Evangiles synoptiques*, 1970 (NT S 22) Comprende sobre todo la segunda parte, desde Mt 14 La primera parte llegó a los sinópticos en diversas figuras y sin una orden estable Sobre el debate crítico cf F Neirynck, *The Gospel of Matthew and Literary Criticism A Critical Analysis of A Gaboury's Hypothesis*, en Didier, *Evangile*, 37-69

58 J Rist, *On the Independence of Matthew and Mark*, 1978 (MSSNTS 32)

59 A Farrer, *On Dispensing with Q*, en D Nineham (ed.), *Studies in the Gospels (FS R H Lightfoot)*, Oxford 1955, 55-86, Goulder, *Midrash*, especialmente 137-152

60 Benoit-Boismard, *Synopse II Commentaire* (por M E Boismard), *passim*

61 Bibliografía selecta Schmid, *Matthaus und Lukas*, 31-81, S Mc-

Mt y Lc Tales *minor agreements* son muy numerosos y no «desdeñables» en muchas ocasiones. Pero los *minor agreements* no obligan, a mi juicio, a una revisión radical de la hipótesis de las dos fuentes. Dado que no muestran un claro perfil lingüístico ni teológico común, no es necesario limitarse para su explicación a una única hipótesis. Se podría contar en algunos casos con enmiendas del texto de Marcos por Mt y Lc, que se produjeron con independencia mutua⁶². Pero habría que tomar en serio la posibilidad de que haya versiones de Mc que difieren ligeramente entre sí. ¿Por qué razón lo que es obvio y correcto para otros documentos semiliterarios de una cultura religiosa marginal o de una subcultura, por ejemplo para las exhortaciones del Libro de Henoc, los Testamentos de los XII patriarcas, la Vida de Adán, el Testamento de Job, la fuente de los *logia*, la *Epistula Apostolorum*, la *Didascalia*, el Apócrifo de Juan, los Hechos de los apóstoles⁶³, etc., no va a ser razonable para el evangelio de Marcos⁶⁴? Mt y Lc utilizan, a mi juicio, una versión de Mc que es secundaria en muchos puntos respecto a nuestro Mc.

Una última observación sobre el tema de la *fuerza especial* M, que incluiría el fondo especial de Mt⁶⁵. Esta hipótesis de Streeter tuvo muchos seguidores en la investigación en lengua inglesa⁶⁶. Puede considerarse, a mi juicio, como descartada. El análisis del lenguaje de Mt en el comentario mostrará que hay una clara posibilidad de distinción entre

Loughlin, *Les accords mineurs Mt Lc contre Mc et le probleme synoptique* ETHL 43 (1967) 17-40, Neiryck, *Minor Agreements*, A. Fuchs, *Die Behandlung der mt/lk Ubereinstimmungen gegen Mk durch S. McLoughlin* SNTU A 3 (1978) 24-57 (bibliografía allí, notas 2 y 3).

62 Tal es la «solución normal» de Schmid, 179, que él tiene que completar en unos pocos casos con la posibilidad de modificaciones del texto. Sin pretender explicar así todos los *minor agreements*, yo quiero remitir a una experiencia al escribir este comentario: la primera redacción del texto fue revisada por tres colaboradores con miras a posibilidades de reducción, propuestas de mejora, etc. El número de pasajes donde dos de ellos mejoraron mi borrador en el mismo punto fue notable, con promedio de 2-4× por página. Una experiencia que muestra que la hipótesis de Schmid es básicamente posible, pero debido a su gran número no basta para una explicación de los *minor agreements*.

63 ¡Un texto occidental!

64 La hipótesis (muy difícil, a mi juicio) de que Mt fue utilizado por Lc como fuente secundaria, permitiendo explicar así una serie de *minor agreements* (por ejemplo R. Morgenthaler, *Statistische Synopse*, Zurich 1971, 279) no tiene consecuencias directas para una interpretación de Mateo.

65 Streeter, *Gospels*, especialmente 150, 232s, 249-261 (jerusalimitano, alrededor del año 65).

66 Por ejemplo Manson, *Sayings*, 21-26 (con una visión panorámica de los contenidos de Mt), Kilpatrick, *Origins*, especialmente 35s, Hirsch, *Fruhgeschichte* II, 332-338, 352, 354.

textos en los que Mt estuvo ligado a una fuente y textos que Mt tomó de una tradición oral y formuló por escrito por primera vez. Hay en ellos peculiaridades lingüísticas de Mt en mucha mayor proporción. Mateo fue el primero en formular por escrito casi todos los relatos que intercaló suplementariamente en el texto de Mc (por ejemplo, Mt 17, 24-27; 27, 3-10)⁶⁷. El propio evangelista fue también el primero, a mi juicio, en formular por escrito los relatos del nacimiento Mt 1, 18-2, 23, partiendo de tradiciones orales⁶⁸. En las citas sobre cumplimiento de vaticinios tampoco hay que postular una fuente escrita⁶⁹. Lo lógico es que Mt encontrase ya en una fuente escrita algunas de las parábolas mayores de su fondo especial⁷⁰. Es casi seguro que utilizó para las antítesis primarias del sermón de la montaña y para los textos sobre limosna, oración y ayuno (Mt 5, 21-24.27s 33-37; 6, 2-6.16-18) una fuente escrita («estructurada»)⁷¹.

3. *El estilo*

Las peculiaridades lingüísticas mateanas aparecen en fragmentos redaccionales o en narraciones especiales escritas por primera vez por el evangelista en una proporción significativamente mayor que en los restantes textos. Hay que partir, pues, de estas partes del evangelio; la hipótesis de las dos fuentes se confirma también para la investigación estilística.

El evangelista escribe un *griego sinagoga*⁷². Se puede caracterizar más concretamente en los siguientes términos:

1. Es *más diferenciado, más buido y más «elevado»* que el griego popular y semitizante de Marcos o de Q.

2. El estilo mateano es *más conciso* que el de Marcos. Las narraciones, sobre todo, son sobrias. Las frases escuetas mateanas

67. Se complementan, pues, a) la demostración lingüística de que el evangelista fue el primero en formular por escrito un texto, por la densidad de las peculiaridades lingüísticas Mt y b) la demostración compositiva de la inserción de un relato en el discurso de Marcos. Cf. por ejemplo comentario a 17, 24-27, 20, 1-16, 21, 28-32, 22, 1-14, 25, 1-11, 27, 3-10, 27, 62-66.

68. Cf. introducción a Mt 1-2 y el análisis de 1, 18-25, 2, 1-12.13-23, siempre sección 2.

69. Cf. el *excursus* sobre «citas de cumplimiento» en 2, 23 (*infra*, 192ss).

70. Cf. la introducción a Mt 13, sección «Fuentes».

71. Cf. la introducción a Mt 5-7, sección 2.

72. Bacon, *Studies*, 497-499.

pretenden destacar claramente lo esencial. Tienen sentido didáctico⁷³.

3. El estilo mateano es *repetitivo*. El evangelista conoce muchas *fórmulas* que le gusta reiterar. Tiende también a utilizar en los textos palabras guía, quiasmos o inclusiones. El formalismo del lenguaje mateano tiene, pues, sentido positivo: es un medio de interpretación y de didáctica. Pero el formalismo pertenece también al estilo de muchos textos veterotestamentarios fundamentales (por ejemplo, el escrito sacerdotal, Crónicas) que influyeron en Mateo. Esto conduce ya al próximo punto:

4. Mateo está fuertemente *influido por los LXX*. Mientras que Lucas emplea en ciertas secciones septuagintismos y los evita en otras, el lenguaje de Mateo está marcado totalmente por el griego bíblico. Sin embargo, no utiliza *conscientemente* un estilo de los LXX. El resultado es el mismo que en las citas veterotestamentarias, cuyo texto en Mateo es a veces⁷⁴ más afín a los Setenta que en sus fuentes: los Setenta determinan su lenguaje, pero no son su norma estilística.

5. Mateo escribe un *griego de matiz judío*, en ocasiones *de matiz rabínico*. Su lenguaje se relaciona a veces claramente con ciertos procesos lingüísticos producidos en el judaísmo rabínico de la época⁷⁵.

Aparte el perfeccionamiento del griego, todas las otras peculiaridades lingüísticas denotan que Mateo pertenecía a una comunidad y que deseaba integrarse en ella. Muchas peculiaridades estilísticas son expresión de pertenencia a una determinada tradición. El ejemplo de Mateo confirma plenamente lo que E. Norden destacó como diferencia general entre la literatura griega

73. Están relacionadas con la estructuración de narraciones o de complejos textuales mayores con palabras introductorias, quiasmos o inclusiones, y son en cierto modo su «lado negativo» Cf Gerhardsson, *Memory*, especialmente 141-148 los rabinos enseñan de modo expresivo y lo más concisamente posible

74 Cf el *excursus* sobre «citas de cumplimiento» en 2, 23, sección 3 (*infra*, 192ss)

75 Sobre esto hay en el comentario de Schlatter una multitud de datos. El bello estudio de Przybylski, *Righteousness*, muestra en el ejemplo de δικαιοσύνη lo importante que es presentar un concepto mateano clave dentro de su historia lingüística judía

clásica y la literatura cristiana primitiva: los autores cristianos no son escritores que proceden libremente, ni quieren serlo. Se consideran exponentes de una comunidad⁷⁶.

a) *Sobre la sintaxis*

Apenas es posible, aún hoy, ofrecer una morfología mateana diferenciada frente a otros evangelistas. Se han recogido numerosas y buenas observaciones en comentarios más antiguos, sobre todo en Allen, Lagrange y Schlatter. Conociéndose hoy mucho mejor que antes el material comparativo judío y judeo-griego, sería necesario continuar investigaciones anteriores sobre la sintaxis. Nosotros abordaremos aquí únicamente algunos fenómenos sintácticos llamativos que demuestran los cambios del lenguaje mateano respecto a Marcos. Intentamos coordinarlos con las características fundamentales señaladas más arriba.

Respecto a 1 El perfeccionamiento lingüístico en comparación con el griego popular marquiano hace que Mt, aún utilizando muy sobriamente, como Mc, el *adjetivo*, presente más casos de adjetivo atributivo antepuesto que éste⁷⁷. Las lenguas semitas suelen posponer el adjetivo; en griego el orden de las palabras es más libre. —A diferencia de Mc, Mt conoce el *infinitivo final* con τοῦ, señal de «un estrato superior de la *koiné*»⁷⁸. —También es signo de un griego más selecto que el número de *participios* sea sustancialmente superior al de Mc⁷⁹. Mateo sustituye a menudo la parataxis de Mc por una construcción principal. El empleo

76. E. Norden, *Antike Kunstprosa* II, reimpr. Darmstadt 1981 (= 1909), 453 «La literatura cristiana carece de la libertad de los antiguos. El cristianismo trajo la autoridad y abolió por ello la individualidad».

77. Schlatter, 105 da una larga lista de adjetivos antepuestos, tanto más impresionante teniendo en cuenta que el adjetivo en Mt (como en el griego neotestamentario en general) es de uso relativamente escaso. A los textos redaccionales habría que añadir 13, 23 y 15, 34.

78. Bl-Debr-Rehkopf § 400. Documentos en Moulton-Geden, *Concordance*, s. v. ὁ (p. 679). Lc, el mejor estilista del NT, presenta 3× más documentos.

79. Solages, *Composition*, 111s, 114, Schmid, *Matthaus und Lukas*, 39, Neiryck, *Agreements*, 207-209 (51× participio en lugar de parataxis, de ellas 19× en *minor agreements*).

de participios es en el, en muchos casos, estereotipado y formalista⁸⁰ —También es indicio de un buen lenguaje griego que Mt *sustituya* a menudo el *imperfecto de Mc por el aoristo*⁸¹ En muchos de estos casos Mt muestra un buen instinto para las diferencias en los tiempos griegos —Con especial claridad aparece, por último, la mejora de la calidad del griego de Mt en la evitación de ciertas disonancias de Mc, por ejemplo su frecuente asíndeton⁸² —Elude *construcciones paratácticas con καί*⁸³ —Asimismo tiende a sustituir la conjugación perifrástica de Mc por un verbo finito⁸⁴

Respecto a 4/5 El lenguaje de Mt es semitizante, concretamente en el sentido de que delata la afinidad al idioma semita (entorno bilingüe), y por otra parte, también influyen los textos semitas o sus traducciones a un griego deficiente Muchas veces es difícil una interpretación clara de los distintos fenómenos —Mt siente predilección por los paralelismos Aquí podría ser decisiva la influencia de la poesía semita Es muy grande el número de casos en los que Mt mejora o incluso crea el paralelismo en los *logia* de Jesús⁸⁵ —El hecho de que Mt elija a menudo el discurso directo en lugar del indirecto, inexistente en la lengua semita, no siempre obedecerá a la influencia de la literatura semita, sino a veces al entorno bilingüe⁸⁶ ¿O se trata aquí de destacar claramente, por razones didác-

80 Cf la sección sobre el vocabulario preferencial de Mt bajo ἀκούω, ἀπερχομαι, ἀποκρινομαι, γινώσκω, ἐγείρω, ερχομαι, λαμβάνω, λεγώ, ὁράω, πιπτώ, πορεύομαι

81 Solages, *Composition*, 113, Schmid, *Matthaus und Lukas*, 39 enumera 30 casos, con lo cual Mt sobrepasa aquí a Lc Cf también Neirynck, *Agreements*, 230-236

82 Neirynck, *Agreements*, 211-213 enumera 39 casos donde Mt sustituye generalmente un asíndeton de Mc por una conjunción paratactica De los 22 casos inversos donde Mt creo un asíndeton ocurre eso en más de la mitad de ellos para destacar λέγει en presente

83 Neirynck, *Agreements*, 203-211

84 Neirynck, *Agreements*, 240-242

85 A Denaux, *Der Spruch von den zwei Wegen im Rahmen des Epilog der Bergpredigt*, en J Delobel (ed.), *Logia*, 1972 (BETHL 59), 331-335, enumera en los paralelismos de la tradición de Mc los siguientes procedimientos de Mt (entre paréntesis los números correspondientes a Lc) adopción del paralelismo 26× (11×), refuerzo del paralelismo 26× (8×), atenuación del paralelismo 4× (20×), ausencia de pasaje de Mc 27× (38×) Los números cantan en favor de las tradiciones de Q paralelismo en Mt/Lc 22×, paralelismo estricto en Mt 40×, paralelismo estricto en Lc 8×, Mt tiene 13× paralelismos exclusivos, Lc, 10×

86 Solages, *Composition*, 119-121, enumera 22 casos donde Mt transformó el discurso indirecto de Mc en discurso directo, frente a 5 casos inversos (121s) Cf también *infra*, tabla sobre el vocabulario preferencial de Mateo s v λεγών

ticas, la interpelación a los lectores que implican las palabras de Jesús o de los discípulos? —Una afinidad general con un entorno lingüístico semita aparece en las frecuentes construcciones de genitivo, que recuerdan el *status constructus* semita⁸⁷ —Es significativo que Mt se resista al empleo del genitivo absoluto. Lo omite en varias ocasiones en que lo utiliza Mc⁸⁸. Muchas veces no tiene en cuenta la regla de que el sujeto del participio en genitivo no puede figurar en la oración principal⁸⁹. Aquí aparecen ciertas faltas llamativas, aunque esporádicas, del evangelista. Si bien tales casos son más frecuentes en Mt que en todos los otros escritores neotestamentarios, no deben sobrevalorarse, pues encontramos algo similar en los papiros⁹⁰. —Se advierte una preferencia por la construcción, nada griega, de genitivo absoluto + ἰδοὺ + oración principal⁹¹. Llama la atención, en fin, que los *verba composita* sean menos frecuentes en Mt que en Lc y no más que en Mc. También aquí se delata posiblemente la proximidad al elemento semita⁹².

Las restantes características, mencionadas más arriba, del lenguaje de Mt no se traslucen fácilmente en peculiaridades sintácticas. Pero hay quizá ciertas observaciones que *respecto a 2* delatan al *Mt didacta*. Este muestra preferencia por el *casus pendens*. Los textos no revelan tanto al bilingüe ligado a la sintaxis semita cuanto al Mateo «enseñante» que utiliza el *casus pendens* como recurso enfático⁹³. —El Mt «enseñante» aparece quizá en el uso del *presente histórico*. Este tiempo es relativamente frecuente en Mc. En Mt es más raro⁹⁴, pero con altibajos. En

87 Cf *infra*, en la tabla vocabulario preferencial de Mt γῆ + toponimo, ἡμέρα, κρίσεως, γέννα ο καμινος τοῦ πυρος, y la lista de Schlatter, 27. El nominativo carece de artículo, según el uso semita.

88 En la fuente Mc he contado, siguiendo a Neiryck, *Agreements*, 210, 244s, 20 omisiones y 17 adiciones de *genitivus absolutus*.

89 Son incorrectos, por ejemplo, los pasajes redaccionales 5, 1, 8, 28, 9, 10 18, 12, 46, 22, 41 y 27, 17.

90 Bl-Debr-Rehkopf § 423, notas 6, 7, 9, 10.

91 11× según Soares Prabhu, *Quotations*, 180.

92 Schmid, *Matthaus und Lukas*, 49s, Neiryck, *Agreements*, 252-255. Se puede precisar más Mt, con su tendencia a la formalización, sustituye en 17 de 22 casos (total de verbos compuestos redaccionales) un verbo simple marquiano por προσέρχομαι o προσφέρω, de los restantes casos, dos son ἐπιζητέω y dos compuestos de ἐρχομαι. A la inversa, los casos donde Mt trae un simple en lugar de un compuesto, abarcan los verbos marquianos con ἀπο-, ἀμφι-, ἀνα-, δια-, εἰς-, ἐξ-, ἐπι-, κατα-, παρα-, συν- y ὑπο-. Mt reduce, pues, notablemente la riqueza marquiana en compuestos a diferencia de Lucas.

93 J. Jeremias, *Die Deutung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen*, en Id., *Abba*, 262 nota 7, señala 14 ejemplos de Mt (4 en Mc, 10 en Lc), de ellos 8 red. Es típicamente mateano el *casus pendens* + οὗτος receptivo.

94 Presentes históricos Mt 93×, Mc 151×, Lc 9× (Schmid, *Matthaus und Lukas*, 38, cf. Hawkins, *Horae*, 144-149, Neiryck, *Agreements*, 223-229).

la mayoría de los casos aparece sustituido por una forma de pasado —a menudo, aoristo— Pero con el verbo λέγω suele mantenerse o incluso el evangelista lo crea expresamente Dado que Mt tiende a abreviar la narración para destacar los diálogos, el presente histórico con λέγω es quizá un recurso para llamar la atención del lector a lo más importante del relato las palabras de Jesús

Quedan algunas peculiaridades sintácticas que no son susceptibles de interpretación Mateo muestra preferencia por las *oraciones generales de relativo*⁹⁵ con ὅστις, ὅς ἐστιν, etc —Delata, frente a Marcos, una fuerte tendencia a las *formas verbales pasivas*

b) *Vocabulario mateano preferencial*⁹⁶

Advertencias preliminares la lista alfabética contiene todos los vocablos que arrojan un resultado redaccional significativo La lista de las «fórmulas» no es completa porque solo comprende aquellas fórmulas que constan de «vocablos redaccionales»

Columna 1 Los números se refieren a las características fundamentales indicadas *supra*, 52-54s (1 = mejoras lingüísticas, 3 = expresiones formales y palabras clave, 4 = lenguaje de los LXX, 5 = elemento judeogriego y rabínico)

Columna 2 Los números pospuestos a los vocablos indican la presencia absoluta de una palabra en Mt, Mc y Lc (según Aland)

Columna 3 los números indican la presunta presencia redaccional en Mt

ca inseguridad relativamente grande

+ más que el número mencionado

– menos que el número mencionado

Columna 4 Advertencias especiales e indicaciones bibliográficas Cuando remutimos mediante «cf » a un vocablo griego, nos referimos a su entrada en esta tabla

95 Cf sección siguiente bajo ἐστιν, ὅς ἐστιν, ὅστις

96 Cf también las listas de Goulder, *Midrash* 447-487 y en Fundry 641-649 Ambas contienen, a mi juicio, mucho más que los vocablos realmente significativos Mi intento (que presupone obviamente un círculo) de indicar la frecuencia redaccional (columna 3), y las «glosas» (columna 4) son nuevos

N° 3	ἀγᾶθος 16, 4, 16 ἀγαθος/πονερος 4, 0, 0 ἀγγέλως 20, 6, 25 ἀγγελως κυριου	ca 8 × red 4 × red ca 10 × red ca 5 × red	ἀγγέλως κυριου LXX ca 509 ×, 4 × en Mt 1, 20-2, 19, de ellas, 3 × con φαίνεσθαι κατ'ὄναρ, ex- presion judia, Schlatter, 15 2 × ἀγία τοῖς, red LXX A menudo, fondo especial 13, 24-44, 27, 3-10 Du- doso El plural (prefiendo por Mc) es evitado por Mt
N° 3 4	ἀγιος 10, 7, 20 ἀγρος 17, 9, 10	ca 5 × red ca 3 × red	2 × ἀγία τοῖς, red LXX A menudo, fondo especial 13, 24-44, 27, 3-10 Du- doso El plural (prefiendo por Mc) es evitado por Mt
N° 4 N° 3 5	ἀδελφος 39, 20 24 αἷμα 11, 3, 8 αἰων 8, 4, 7	ca 5 × red ca 4 × red ca 6 × red	2 × con ἀδως LXX 5 × red συντρέχειν τοῦ αἰῶνος, rab, cf Schlatter, 445 9 × caps 8-9 palabra guia, 6 × 19, 2-20, 34 palabra guía.
N° 1	ἀκουω 63, 46, 65 ἀκουσα(ς) δε 7, 0, 6 ἀλλος 29, 22, 11 ἀμην 31, 14, 6 ἀμην (γὰρ) λεγω ὑμῖν 29, 14, 5	+ 18 × red ca 6 × red ca 9 × red	4 × red con οὐχ οὐ Dificultad de formular afirmaciones sobre la redac- cion, siempre en lugar inicial, cf Schenk, <i>Spra-</i> <i>che</i>, 333-336
N° 3	ἀναγινωσκω 7, 4, 3 ἀνακειμαι 5, 2, 2 ἀναχωρεω 10, 1, 0 ἀνθρωπος 116, 56, 95	2 × red + 2 × red - 8 × red + 21 red	Palabra guia 2, 12-22 R Pesch, ZNW 59 (1968) 46

N ° 3 4	ἐμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων 3, 0, 1 ἀνθρώπος + participio 8, 1, 5 ἀνοιγῶ 11, 1, 7 ἀνογμα 4, 0, 0, ἀξιος 9, 0, 8	2 × red – 6 × red 3-5 × red 3 × red – 6 × red	2 × ἀνοιγῶ το στομά, LXX ca 40 × 6 × 10, 10-38 palabra guía, 6 × en posicion final, nunca en Le-Hech
N ° 4	ἀπερχομαι 35, 23, 20 ἀπελθῶν κτλ 12, 5, 7 ἀπο 115, 28, 125 ἀπο – έως 12, 4, 2 ἀπο temporal 23, 2, 12 ἀτ' ἀπρ 3, 0, 0	ca 12 × red + 4 × red ca 6 × red 3 × red	ἀπο tore 3, 0, 1, 3 × red ἀπο a menudo por ἐκ, Neuryck, <i>Agreements</i> , 282 Gundry, 642 También en Jn Sheret, <i>Examination</i> , 134 «Con- demned by punists» A menudo, fondo especial 6, 2-18, 18, 23-35
N ° 1 3 4 N ° 1 3 4	ἀποδοῖσθαι 18, 1, 8 ἀποκρινομαι 55, 30, 46 ὁ δὲ ἀποκριθεὺς εἶπεν 18, 2, 3 ἀποκριθεὺς δε + sujeto 17, 0, 5 ἀπολῶμι 19, 10, 27 ἀπρω 9, 11, 13	ca 4 × red 17 × red 17 × red 17 × red ca 6 × red 4 × red	Gen 18, 9 (LXX) LXX a menudo, Neuryck, <i>Agreements</i> , 249-251
N ° 1	ἀρα 7, 2, 6 ἀργυριον 9, 1, 4 ἀπρ 7, 0, 0 ἀρχιερεὺς 25, 22, 15	ca 5 × red + 5 × red + 6 × red 7 × red	ἀρα γε 2 × red , τι(ς) ἀρα 3, 1, 4, 3 × red En Mt casi siempre plur Sheret, <i>Examination</i> 134 language familiar
N ° 3 N ° 3 N ° 3 N ° 3 N ° 3	ἀρχιερεὺς/πρεσβυτεροι 8, 1, 1 ἀρχιερεὺς/Φαρισαῖοι 2, 0, 0 ἀρχιερεὺς en una pareja 11, 6, 8 ἀσθεν- 7, 2, 6 ἀφρημι 47, 34, 31	7 × red 2 × red ca 7 × red 1 × red ca 5 × red	Red siempre ἀρχιερεὺς en primer lugar 4 × en 25, 31-46 Palabra guía 18, 12-35, 5 ×

	βαλῶ 34, 18, 18 παρισσῆς 7, 2, 3 βασαν- 5, 2, 3 βασίλεια 55, 20, 46 βασίλεια τῶν οὐρανῶν 32, 0, 0 εὐαγγελιον τῆς βασίλειος 3, 0, 0, βασίλεια de Jesús, el Hijo del hombre 3, 0, 2 βλεπῶ 20, 15, 15	ca 10× red ca 3× red ca 2× red ca 21× red siempre red siempre red ca 5× red	Mt evita ὁ παρισίων Kretzer, <i>Herrschaft</i>, 21-63 rab , cf comentario a 3, 2
N ° 1	Ταλῖα 16, 12, 13 γαρ 123, 64, 97 γαρ continuativo	ca 8× red	Red por ejemplo 3, 3, 5, 20, 9, 5 13, 16, 27, 24, 28, 25, 14, 26, 28
N ° 1	γαρ después de preposición 5, 0, 1	3× red	ἀπα, εἰ δε μη γε 2× red
N ° 1	γε 4, 0, 9	4× Red	2× adición red τοῦ τυπος, cf comentario, nota 18 sobre 5, 21-26
N ° 5	γεεννα 7, 3, 1	ca 2× red	
	γῆ 43, 19, 25	+ 8× red	
N ° 4 5	γῆ con topónimo 6, 0, 0	4× red	2× cita de cumplimiento, LXX, judeogriego
	γινομαι 75, 55, 131	ca 20× red	
	γεννηθῆτω 5, 0, 0	ca 4× red	
	γινομαι +ὡς 4, 0, 0	3× red	
	γινωσκω 20, 12, 28	ca 8× red	
N ° 1 3	γινωσ 4, 2, 3	3× red	3× γινωσ δε ὁ Ἰησοῦς red
	γραιματεὺς 23, 21, 14	ca 16× red	
N ° 3	γραιματεῖς en una pareja 15, 6, 10	ca 12× red	
N ° 3	γραιματεῖς/Φαρισαῖοι 11, 3, 5	10× red	γραιματεῖς siempre antepuesto, cf ἀρχιερεὺς

N° 1	δαριμονίζομαι 7, 4, 1 δε 495, 164, 543	ca 6 × red	Cf J M Heer, <i>Die Stammbeume Jesu nach Matthaus und Lukas</i> Freiburg 1910, 220 la oracion comienza con un articulo y aparece casi siempre δε
N° 3	δεξιός 12, 7, 6 δεύτε 6, 3, 0 δια 60, 33, 39 δια con gen 26, 11, 14 δια τοῦτο 10, 3, 4 διαβολός 6, 0, 5 διασπασω 2, 0, 0 διαδασκαλός 12, 12, 17 διαδασκα 14, 17, 17 con συναγωγῃ 3, 2, 3 δικαιος 17, 2, 11 δικαιοσύνη 7, 0, 1 δικῶκε 6, 0, 3 δοκεω 10 2, 10 δοξαζω 4, 1, 9 δυναμῆς para milagros 7 2, 2 δυο 40 18, 28	- 4 × red + 1 × red ca 15 × red ca 7 × red ca 1 × red incierto ca 4 × red ca 6 × red 2 × red ca + 10 × red ca 7 × red ca 4 × red 5-9 × red 2 × red 3 × red 11 × red	Formula de las citas de cumplimiento 4 × en Mt 4, 1 11 Q <i>Hapaxleg</i> en el NT, LXX especialmente 2 Mac
N° 3 N° 5 N° 3 N° 3	δικαιος 17, 2, 11 δικαιοσύνη 7, 0, 1 δικῶκε 6, 0, 3 δοκεω 10 2, 10 δοξαζω 4, 1, 9 δυναμῆς para milagros 7 2, 2 δυο 40 18, 28	προφῆτης/δικαιος 3 0, 0 Rab cf Przybyski, <i>Righteousness</i> 39 76 4 × palabra guía 5, 10-44 Ti + dat + δοκεῖ ca 6 × red	Es difícil sentar afirmaciones sobre redacción. Variantes de crítica textual εὐαν/av Lc presenta a menudo participios Cf también ὅς Schenk, <i>Sprache</i>, 25
	εὐαν 64, 36, 31 εὐαν οὖν 3, 0, 0 εὐαν en or de rel generales con ὅς 22, 11, 8 εὐαν en or de rel generales con οὐτός 5, 1 0 εὐαν μη 11, 6, 3		

N ° 4 5 N ° 3	ἐαυτοῦ 32, 24, 57 ἐγείρω 36, 19, 18 ἐγερθεῖς 8, 0, 1 ἐγὼ nom 29, 16, 22 καίγω 9, 0, 7 ἐθνος 15, 6, 13 παντα τα ἐθνη 4, 1, 2 εἰς 218, 168, 226 εἰς το con inf 3, 1, 1 εἰς 66, 44, 45 εἰς pospuesto 9, 1, 1 εἰς τούτων 8, 1, 1 εἰς como pron indef εἰσερχομαι 36, 30, 50	+ 12 × red siempre red ca 8 × red + 4 × red 2-6 × red 2-3 × red 3 × red	Ἐν ἐαυτοῖς 6, 3, 3 4 × red
N ° 3	ἔκει 31, 12, 16 ἔκειθεν 12, 6, 4 ἔκεινος 56, 27, 37 ἐν ἔκεινω τῷ καιρῷ 3, 0, 0 ἔκεινη + ὦρα 7, 1, 0 ἄπο τῆς ὥρας ἔκεινης ἔκεινη + ἡμερα 11, 9, 9 ἔκεινω 6, 3, 3 ἐλαχιστος 5, 0, 4 ἐλθεῖν 8, 3, 4 ἐμπροσθεν 18, 2, 10	ca 15-19 × red ca 9 × red + 25 × red 3 × red 7 × red 3 × red 8 × red 3 × red 3 × red ca 7 × red	Despues de participio 6 ×, de ellas 5 × red
N ° 3	ἐμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων 5, 0, 1 ἐνδυνα 7, 0, 1	3 × red 1 × red	LXX a menudo
N ° 3			En curaciones, rab, Schlatter, 318 5 × red en narraciones, LXX muy frecuente Siempre con χειρ Fondo especial Cf υἱος LXX Lc ἐννοτιον Ἰησοῦ es raro en el NT Cf Schenk, Sprache, 238s

N ° 4	ἐνθυμε- 4, 0, 0 ἐντελεσθαι 4, 2, 1 ἐξερχομαι 43, 39, 44 ἐξερχομαι con participio 19, 13, 21 ἐτανω 8, 1, 5 ἐτι 122, 72, 161 ἐτι con acus 67, 34, 96 ἐπιδεικνυμι 3, 0, 1 ἐργ- 19, 3, 8 ἐργον 6, 2, 2, ἐργομαι 115, 85, 101 ἐργομαι ἐτι 6, 1, 4 ἐλθων 34, 14, 13 ἐρχομαι + inf final 12, 5, 8	4 × red 2 × red ca 17 × red 10 × red ca 4 × red + 20 × red 3 × red ca 3 × red	Lexema de los LXX Palabra de los LXX En griego moderno a menudo en lugar de ἐτι Sheret, <i>Examination</i>, 139s parecido Polibio, dífe-rente papros Gundry, 644
N ° 3	ἐσται 37, 7, 33 ἐταίρος 3, 0, 0 ἐτερος 10, 1, 37 εὐαγγέλιον εὐθεως 13, 1, 6 εὐρισκω 27, 11, 45 ἐως preposition 28, 10, 13 ἐως conjunction 20, 5, 15	- 3 × red + 3 × red 11 × red ca 5 × red - 8 × red ca 9 × red	Cf βασιλεια Gundry, 644 Siempre vocal sing A menudo temporal Schenk, <i>Sprache</i>, 172 LXX, Koine y griego moderno εως predominna con mucho frente a μεχρι, cf Sheret, <i>Examination</i>, 137
N ° 4	ζαω 6, 3, 9 ἐως ὧν 10, 3, 3 ἐως οὐ 7, 0, 7	- 2 × red ca 4 × red 3 × red	2 × ζεος ὁ ζῶν, cf LXX

N° 3 5	ἡ 68, 33, 45 ἡ γενεῶν 10, 1, 2 ἡμερα 45, 27, 83 ἡμερα κρισεως 4, 0, 0	ca 25× red ca 7× red ca 16× red 2-4× red	Ampliaciones con ἡ 5, 17, 10, 11 14 37, 12, 25 29, 18, 8, 26, 53, etc Cf ἐκείνος, judeogriego, Schlatter, 355
N° 3	θαρεω 3, 2, 0 θαυμαζω 7, 4, 13 θεομαι 4, 0, 3 θελ- 48, 25, 32 θελημα 6, 1, 4 θελω 42, 25, 28 ει + θελω 6, 2, 1 θεραπευω 16, 5, 14 θησαυρος 9, 1, 4	2× red 3× red 2× red ca 12× red 4-5× red ca 9× red ca 2× red	Red 2× προς το θεαθῆναι 3× con ποιω, 2× con γινωμαι, siempre voluntad de Dios (3× θ παρρος, 2× θ σου)
N° 4 5 N° 4 5	ιδιος 10, 8, 6 ιδου 62, 7, 57 και ιδου 28, 1, 25	ca 4× red 40-50× red +25 red	LXX A Vargas-Machuca, Bib 50 (1969) 233-244, P Fiedler, <i>Die Formel «und stehe» im NT</i>, 1969 (SANT 20), 23-29 Schenk, <i>Sprache</i>, 79 Apocrifos del AT, F Josefo, Carta de Aristeas, etc Con articulo
N° 5	Gen abs + ιδου 10, 0, 1 Ἱεροσολυμα 11, 10, 4 Ἱησοῦς 152, 82, 28 Ἰσραηλ 12, 2, 12 ἱστημι 21, 10, 26 ἱσθηκα 11, 4, 9	+ 3× red ca 5× red 3-5× red +7× red +5× red	

N ° 3	καίρος 10, 5, 13 κακῶς 7, 4, 2 καλῶς 26, 4, 43 κατα + gen 16, 7, 6 καταδικαῶ 2, 0, 2 καταλείπω 4, 4, 4 κατανοεῖσθαι 2, 0, 0 κατοικεῶ 4, 0, 2 κέλευθ 7, 0, 1 κηρυσσῶ 9, 14, 9 κλαυθμός 7, 0, 1	ca 6 × red ca 3 × red + 2 × red 2-6 × red 2 × red 3 × red 2 × red 2 × red + 5 × red ca 3 × red 5 × red	Cf ἐκείνος, cf Strecker, Weg, 86-89 A menuudo, fondo especial 6 × 12, 14-32 palabra guia 3 documentos de Mc omitidos En el NT solo en Mt Las dos veces ἐλθον + κ + εἰς, LXX 3 × junto con διδουσκω 6 × ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμός και ὁ βρυγμός τῶν ὀδοντων (1 × de Q Lc 13, 28)
N ° 3	κοσμη- 12, 3, 5 κοσμος 9, 3, 3 κραῶ 12, 10, 4 κρισις 12, 0, 4 κρυπτ- 12, 1, 5 κυριος 80, 18, 104 κυριε 30, 2, 25 κυριε + ἔλθεω	ca 4 × red ca 5 × red + 4 × red ca 16 × red 4 × red	5 × con λέγων Cf ἡμερα 19 × en 24, 42-25, 44 palabra guia, Cf ἀγγελος LXX
N ° 3	λαλεῶ 26, 21, 31 λαμβανω 54, 20, 22 λαβων 20, 7, 8 συμβουλιον λ 5, 0, 0	ca 17 × red ca 16 × red + 4 × red + 4 × red	4 × αὐτοῦ λαλοῦντος (2 × red) 5 × en 16, 1-10 y 7 × en 25, 1-24 palabra guia A menuudo en fondo especial (¿red ?)
N ° 3	λαμπρ- λαμπρῶ λαος 14, 2, 36 πρεσβυτεροι τοῦ λαοῦ 4, 0, 0	2 × red ca 8 × red 4 × red	λαμπρας 5 × en 25, 1-8 palabra guia LXX 4 × en citas del AT Cf ἀρχιερεῖς και γρουματεῖς τοῦ λαοῦ 2, 4

N ° 3 N ° 3 N ° 3	λεγω en general 505, 291, 534 λεγων ante esulto directo 112, 33, 92 λεγομενος antes de nombre 4, 0, 0 ὁ λεγομενος antes de (sobre)/nombre 9, 1, 1 λεγων ὑμῖν 52, 11, 35 λεγω δε ὑμῖν 7, 0, 4 λεγω con dat ca 160, 100, 75	80-100× red 4× red 8× red + 5× red	Schlatter, 16s, Nerynck, <i>Agreementis</i> 246s, hebr תִּבְנֶה Cf también ἄμην, Tilborg, <i>Leaders</i>, 127 Mt como Mc, Lc en pronombre de 1 ª y 2 ª persona, en otro caso más bien προσ Gundry, 645, con preferencia al comienzo Cf <i>su- pra</i>, 54s, y ἀποκρινομαι 10 citas de cumplimiento, siempre referido a la Es- critura, cf 6× ἐπρεβη Mt 5, 21-43
N ° 3 N ° 3	ειπον 179, 80, 293 ὁ δε ειπεν (o plur) 16, 13, 29 ειπον con dat 90, 56, 87 λιν 4, 4, 1 λόγος 33, 24, 32 λυνεω 6, 2, 0	13× red 2× red ca 14× red 3× red	Como <i>supra</i>, en λεγω con dat Cf τελεω
N ° 3 N ° 3 4 N ° 3	μαθητευω 3, 0, 0 μαθητης 72, 46, 37 μαλακια 3, 0, 0 μᾶλλον 9, 5, 5	- 3× red ca 34× red 3× red 1-4× red	Cf προσερχομαι Siempre δεπαρευ πῶσαν νοσον και πῶσαν μα- λακιαν, palabra de los LXX 3× ¿red ? despues de imperativo presente

N° 3	μανθανω 3, 1, 0 μελαιο 9, 2, 12	+1× red ca 8× red	Siempre μαθετε 3× μελαιο + sujeto + inf (LXX muy rara vez)
N° 1	μεν δε 20, 3, 8	+9× red	
N° 4	μερος 4, 1, 4	3× red	
N° 4	μετος 7, 5, 14	+ 2× red	4× εν μετω (3× red ?, LXX), 1× εκ μετου LXX
N° 3	μετα con gen 61, 48, 51 μεταβατω 6, 0, 1	ca 30× red + 4× red	LXX y Ev fuerte predominio de μετα sobre συν
N° 3	μεταμελομαι 3, 0, 0	+ 4× red	3× con εκειθεν
N° 3	μεχρι 2, 1, 1	- 3× red	
N° 4	μη con inf como prohibicion 5, 0, 2	- 2× red	2× μεχρι της σληπων
N° 4	μηποτε 8, 2, 7	3× red ?	2, 12 5, (34) 39 6, 1
N° 4	μητι 4, 2, 2	+ 1× red	Palabra LXX, casi siempre final
N° 4	μικροι para comunidad 4, 1, 1	3× red	
N° 4	μικνητοκομαι 3, 0, 6	+2× red	Siempre εις con gen των μ
N° 3	μικθος 10, 1, 3	- 2× red	Palabra LXX
N° 3	μινον 7, 2, 1	- 2× red	4× en 6, 1 16 palabra guía
N° 3	μωρος 6, 0, 0	- 7× red	
N° 3	μωρος 6, 0, 0	+ 1× red	
N° 3 4 N° 3	ναι 9, 0, 4 νεκρος 12, 7, 14 νομος 8, 0, 9 νομος/προφηται 4, 0, 1 νοσος 5, 1, 4 νυξ 9, 4, 7	+ 4× red + 4× red 7 red 3 red 3 red - 4 red	LXX, cf Berger, <i>Gesetzesauslegung</i> I, 212s Cf παλακια
	οδεν 4, 0, 1 οικοδομησιν 7, 1, 4	+ 1× red 2× red	Con ανθρωπος 3× en introducciones de παραβολας

N° 5	ὀλιγοπαιστω 1, 0, 0 ὀλιγόπαιστος 4, 0, 1 ὀλος 22, 18, 17 ὀμοιος 9, 0, 9	1 × red 3 × red ca 9 × red + 1 × red	Cf 25, 21 23 Bull I, 438, judaismo, Lc 12, 28 Q Introducciones de parabolas, cf <i>excursus</i> sobre 13, 24-30
N° 3	ὀμοιω 8, 1, 3 ὀμοιος 3, 1, 11 ὀμοιολογεω 4, 0, 2 ὀναρ 6, 0, 0 ὀρας 17, 1, 7 ὀραα 72, 50, 81	2 × red ca 2 × red 6 × red ? ca 9 × red	6 × 1, 20-2, 22 palabra guia, 6 × κατ'ὄναρ Cf παληπου
N° 3	ὀφειτε μη 2, 0, 0	2 × red + 15 × red	
N° 3	ιδων 21, 14, 28	8 × red + 2 × red	
N° 3	ιδων δε 8, 2, 14	2 × red + 15 × red	
N° 4	ὀριον 6, 5, 0 ὀρκος 4, 1, 1 ὀρος 16, 11, 12 ὁς αν (εαν) 35, 19, 20 ὁστις 29, 5, 18 ὁστις = ὁς	2 × red + 15 × red 8 × red + 2 × red 2 × red + 4 × red ca 5 × red ca 18 × red	Siempre plur, LXX 2 × μετα ὀρκου
N° 1	πδς ὁστις 3, 0, 0 ὄτι causal 51, 15, 75 οὐδέ 27, 11, 21 οὐδεποτε 5, 2, 2 οὐν 56, 6, 33 οὐρανος 82, 19, 35 οὐρανοι 55, 5, 4 οὐρανοσ/η 13, 2, 5	3 × red ca 13 × red – 5 × red 28-46 × red ca 37 × red ca 50 × red 2 × red	Siempre nominativo (Schenk, <i>Sprache</i>, 377s) 13, 52, 20, 1, 21, 33 41, 22, 2, 27, 62 red Schenk, <i>Sprache</i>, 379
N° 5			Cf Παοτὰεα Judaismo, Schlatter, 57s Siempre sing

N ° 3 N ° 3	οὐρανός 7 0, 1 οὐτός 149 79, 229 παντα ταῦτα 6, 2, 4 οὗτος ἔστιν 13, 2, 3 (sing) οὗτος 32, 10, 21 οὗτος ἔσται 8, 0, 3 ὁφθαλμός 24, 7, 17 ὄχος 50, 38, 41 ὄχλος 28, 0, 17 ὄντας γενομένης 7, 6, 0 ὄντας δε γενομένης 6, 1, 0	- 7 × red 6 × red 10 × red ca 22 × red. 4 × red 5 × red ca 30 × red 28 × red + 2 × red 5 × red	Siempre con πατηρ μου/ὁμῶν Del ταῦτα παντα trad Mt hace π τ
N ° 3	παιδίον 18, 12, 13 παῖς 8, 0, 9 παλιν 17, 28, 3 παλιν ante verbo finito 7, 2, 1 παπα con dat 6, 3, 7 παπαβολή 17, 13, 18	4(+ 9) × red ca 4 × red + 5 × red ca 4 × red - 5 × red ca 6 × red	9 × en 2, 8-21 palabra guia, cf παραλαμβάνω G Strecker, ZNW 69 (1978) 46
N ° 3 N ° 4 N ° 3 N ° 3	παραιννομαί 3, 1, 8 παραινδομαί 31, 10, 17 παραινλαμβάνω 16, 6, 7	- 3 × red ca 9 × red + 1(+ 6) × red	4 × ἀλλή παραβολή red , palabra guia en 13, 3-36 y 21, 33-22, 1 LXX frecuente 3 × ὁ παρα(διδ)ούς αὐτον red 2, 13-21 4 × π το παιδίον, 6 × en 1, 20-2, 21 palabra guia
N ° 3	παρέρχομαι 9, 5, 9 παρουσια 4, 0, 0	3 × red 4 × red	4 × en 24, 3-39 palabra guia, 3 × ουτως ἔσται ἡ παρουσια τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου
N ° 3 1	πᾶς 129, 68, 157 πᾶς οὖν 6, 0, 1 πᾶς ὁ con participio 13, 2, 17	5 × red 3 × red	Cf οστις 3 × παντας τους κακῶς εχοντας

N° 1 N° 3	πῶς ὅστις 3, 0, 0 πῶς γὰρ 6, 2, 2 πῶς con enfermos πῶς + sing sin art 20, 0, 11 παντα (οὖν) ὅσα 6, 3, 2 πατήρ 63, 19, 56 πατήρ ὁ ἐν (τοῖς) οὐρανοῖς 12, 1, 0	3× red 6× red ca 1× red ca 3× red ca 19× red ca 11× red	2× con οὖν 4, 23s, 8, 16, 9, 35, 10, 1, 12, 15, 14, 35 2× con οὖν 14× en 5, 45-6, 32 palabra guia 7× en 10, 20-37 Cf οὐρανος, rab Dalman, WJ I, 152, Bull I, 393-396 Cf θείλημα
N° 3	πατήρ aplicado a Dios 45, 5, 17 πατήρ μου, ὑμῶν 34, 2, 7 πειθῶ 3, 0, 4 πεινάω 9, 2, 5 πειραζῶ 6, 4, 2 πέμπω 4, 1, 10 περί con gen 20, 13, 40 περιγίω 3, 1, 0 περιπατέω 7, 9, 5 περισσεύω 5, 1, 4	ca 20× red + 30× red - 3× red + 1× red ca 2× red 1-3× red ca 10× red 2× red 3× red 5× red	Con ὄντως 5× (1× red, 4× fondo especial) Siempre περιγας La mayoría de las veces «sobre»
N° 3 N° 134	πιστεύω 19, 8, 17 πιστεύω 11, 14, 9 πιστις 8, 5, 11 πλάνωω 8, 4, 1 πλύνω 7, 1, 9 πλείστος 2, 1, 0 πλήρωσ 16, 3, 9	+ 6× red 5× red 3× red 3× red + 2× red 2× red 13× red	2× περιπισσέων τῶν κλάσματος, 2× δοθησεται και περιπισσέθησεται Participio πείσων 5×, con προσκυνώ 3× red, LXX 4× en 24, 4-24 palabra guia LXX
N° 4			LXX

N° 3	πληρωθῆναι το ῥήθην	10 × red	Cita de cumplimiento 6 × con ινα, 3 × con ὅπως, 8 × + δια, 2 × + ὑπο κυρίου, LXX, 2 Cron 36, 2ls y <i>passim</i>
N° 3	πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ 2, 1, 0 ποιεῖν 86, 47, 88 ποιεῖν ὡς/καθώς 4, 0, 0 πόλις 27, 8, 39 πονηρὸς 26, 2, 13 ὁ πονηρὸς = diablo πορευομαι 29, 3, 51 πορεύεις 11, 0, 9 πορεύεσθες con imperativo 4, 0, 4 πραῦς 3, 0, 0 πρεσβύτερος 12, 7, 5 πρεσβύτερος τοῦ λαοῦ 4, 0, 0 προβατον 11, 2, 2 πρός 41, 65, 166	1 × red + 25 × red 4 × red ca 14 × red ca 12 × red 15-26 × red 6-8 × red 3 × red 1 × red 4-6 × red 4 × red 3 × red	Cf comentario a 1, 24 Cf ἄγιος Cf ἁγιάδος 13, 19 red, 13, 38 red
N° 3	πορεύεσθες con imperativo 4, 0, 4	3 × red	Semitzante, cf Schlatter, 37
N° 3 4	πραῦς 3, 0, 0	1 × red	
N° 3	πρεσβύτερος 12, 7, 5	4-6 × red	
N° 3	πρεσβύτερος τοῦ λαοῦ 4, 0, 0	4 × red	Cf ἀρχιερεὺς
N° 3	προβατον 11, 2, 2	3 × red	
N° 3	πρός 41, 65, 166	3 × red	Solo con acusativo, palabra evitada
N° 3	προς con inf 5, 1, 1	ca 40 × red	Cf θεωρομαι
N° 3	προσερχομαι 51, 5, 10	- 14 × red	Muy a menudo al inicio de oracion, Cf προσκυνεω
N° 3	προελθὼν εἶπεν 14, 0, 1	13 × red	
N° 3	προσερχομαι + αὐτῶν 15, 2, 0	12 × red	
N° 3	sujeito μαθηται 13, 1, 0	+ 20 × red	
N° 3	participio aor 28, 6, 7	7 × red	
N° 4	προσερχομαι despues de tote 7, 0, 0	6 × red	5 × ante ἀπο, 5 × imperativo (LXX) προσερχετε
N° 4	προσεχω 6, 0, 4	+ 7 × red	πρεσων π 2 × fondo especial (red ?), LXX
N° 4	προσκυνεω 13, 2, 3		

N ° 47	προσκυνεω con dat 10, 1, 0	5 × red	+ 4 × fondo especial, LXX
N ° 3	προσκυνεω despues de προσερχομαι 4, 0, 0	4 × red	
N ° 3	προσφερω 15, 3, 4 dehante de αυτην 9, 2, 1 προσσωπον 10, 3, 13 προφητης 37, 6, 29 προφητης despues de δια 13, 0, 2	ca 9 × red 8 × red - 5 × red - 20 × red 13 × red	2 × τιρωτη ενι π LXX 11 × en citas de cumplimiento, νομος 11 × en citas de cumplimiento, como atributo a un nombre 9, 1, 2
N ° 3	πρωτον 8, 6, 10	1-4 × red	
N ° 3	πυρ 12, 6, 7	- 5 × red	
N ° 3 4 5	πυρος como «st c » 4, 0, 0	2 × red	6 × con βαλω εις, 2 × con κατακαω 2 × con καυωος (= LXX Dan), 2 × con γεεννα, recepci3n red de formulas trad 7, 19 = 3, 10, 13, 40 = 3, 12, 18, 9 = 5, 22
N ° 3	πυρ αιωνιον 2, 0, 0 πως 14, 14, 16 πως ουν 3, 0, 0 πως en preguntas retoricas 11, 4, 7	2 × red 3 × red	Insignificante Schenk, <i>Sprache</i> , 427 Schenk, <i>Sprache</i> , 426
	ρημα 5, 2, 19	- 2 × red	
N ° 3	Σαδδουκαϊοι 7, 1, 1 σεισμος 4, 1, 1 σειω 3, 0, 0 σεληνιαζομαι 2, 0, 0 σημειον 13, 7 11 σημερον 8, 1, 11 η σημερον (ημερα) σκανδαλ- 19, 8, 3 σκανδαλον 5, 0, 1	6 × red 1-3 × red 1-3 × red 2 × red 2 × red 2 × red - 5 × red - 3 × red - 2 × red	5 × red Φαρισαϊοι και Σ LXX 2 × con μεχρι, 1 × con εως Gundry, 648
N ° 3 4			

N° 3 N° 3	σκότος 7, 1, 4 στενω 17, 12, 6 στλάγχνηζομαι 5, 4, 3 σταυρώ 10, 8, 6 στόμα 11, 0, 9 στέφω 6, 0, 7 συμβουλιον 5, 2, 0	- 3 × red 2 × red 2 × red 4 × red + 5 × red + 3 × red 3 × red	3 × ἐκβαλλω εἰς το σκοτος το ἑξωτερου 12 × en 13, 3-39 palabra guia 2 × red antes del relato de la pasión Cf ἀνορω
N° 3 4 N° 3 4	συμψέρω 4, 0, 0 συναγω 24, 5, 6	+ 1 × red ca 10 × red	5 × con λαμβανω, συμβουλιευω 1 × red (<i>hapaxleg</i> en Mt)
N° 3 N° 3 N° 4 N° 3 N° 4	συναγωγη 9, 8, 15 συναγωγη αὐτῶν (ὄμων) συναγω 3, 0, 0 συνιημι 9, 5, 4 συντασσω 3, 0, 0 συντελεια 5, 0, 0 σφοδρα 7, 1, 1	- 2 × red 4(1) × red + 4 × red + 2 × red 5 × red - 7 × red	Desde 22, 34, 7 × red en pasiva sobre los adversarios de Jesus LXX, Cf A Weiser, <i>Die Knechtsgleichnisse in den synoptischen Evangelien</i> , 1971 (StANT 29), 246s
N° 4 5	σάξω 16, 15, 17 ταλαντον 14 0, 0 ταπειν- 4, 0, 7 ταφος 6, 0, 0 ταχυ 3, 1, 1 τελειος 3 0, 0 τελευτω 4, 2, 1	4 × red	3 × fondo especial, con λογου LXX Siempre συντελεια τοῦ αἰῶνος LXX Siempre (LXX a menudo) en movimientos animicos
		ca 4 × red - 3 × red 3 × red + 2 × red	Gundry, 648, language LXX (= humilde) Cf 2, 15 τελευτη hapaxleg

N ° 3 4	τελέω 7, 0, 4 τελος 6, 3, 4 τηρέω 6, 0, 0 τις 91, 71, 114 τι ὑμῖν/σοι δοκεῖ 4, 0, 0 δια τι 7, 2, 5 τοπος 10, 10, 19 τοτε 90, 6, 15	5 × red 2 × red + 4 × red 2 × red 4 × red 4 × red + 80 × red	5 × ore ἐτελέησεν ὁ Ἰησοῦς (4 ×) τοὺς λόγους τουτοῦς, cf sobre 7, 28 (LXX) Cf ἀπα 2 × fondo especial
N ° 3 4 N ° 3 N ° 1	tôte + verbo finito 65, 3, 11 tôte + presente historico 20, 0, 3 tote + participio 15, 0, 1 τροφή 4, 0, 1 τυφος 17, 5, 8 τυφος/χωλός 4, 0, 3	- 3 × red + 9 × red 3 × red	ὄτο tote 3 × (2 × + ηρεῖατο [ὁ] Ἰησοῦς), casi exclusivamente en inicio de oracion, cf LXX Dan 12 × + λειπει Metaforico 9, 0, 1 (Schenk, <i>Sprache</i> , 397)
N ° 3	υἱος 7, 5, 6 υἱός 90, 35, 77 υἱος θεοῦ, μου ο simlares (sing) 11, 7, 9 υἱός τοῦ ἀνθρώπου 29, 14, 26 ὑμεῖς nom 30, 10, 10 ὑπάρχω 19, 15, 5 ὑπαντα- 4, 1, 2 ὑποκριτής 14, 1, 3	3 × red 6 × red 4 × red 7 × red + 12 × red ca 4 × red + 2 × red ca 9 × red	Siempre plural 4 × ἐλθενον ὁ Δ (3 × con κυριε) Gundry, 648 Imperativo 23 7 × οὔσαι ὑμῖν ὑπαμαρτεῖς καὶ φαρμακοὶ ὑποκριταί

	υστερον 7, 0, 1	3 × red	
N° 3	φαινω 13, 2, 2 Φαρισαίος 30, 12, 27 φημι 16, 6, 8 φοβέομαι 18, 12, 23 μή φοβ- 8, 2, 8 φόνος 3, 1, 7 φονευω 5, 1, 1 φώς 7, 1, 7	3(+4?) × red ca 18 × red ca 12 × red 7 10 × red + 4 × red 3 × red 2 × red - 3 × red	Cf ὑπερβολος Cf ἀρχιερεως, γραμματεως, ὑποκριτης, Σαδδου- καίος εφη + dat + sujeto 8 × LXX frecuente
N° 4			
N° 3	χαίρω 6, 2, 12 χαρά 6, 1, 8 Χριστός 16, 7, 12	2 × red 1 × red + 7 × red	2 × χαρά μεγάλη 3 × Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός 5 × en 1, 1-2, 4 fondo especial
	χρυσος 5, 0, 0 χωλός 5, 1, 3 χωρέω 4, 1, 0	+ 1 × red + 3 × red + 2 × red	
N° 1	ῥῆς 18, 10, 15 ῥα 21, 12, 17 ῥς 40, 22, 51 ῥσει 3, 1, 9 ῥσται 10, 0, 2 ῥσται - ουτος 4 1, 0 ῥσται 15, 13, 4	+ 4 × red 6 × red 14-20 × red 3 × red 4 × red 10 × red	Cf ἐκεῖνος Falta ῥς como conjuncion temporal 4 × ῥσται γαρ 8 × con inf red , 3 × ind en la oración principal

c) *Palabras relegadas en Mateo*

Advertencias preliminares para evitar incertidumbres, esta lista incluye únicamente aquellas palabras que Mt toma con reservas del evangelio de Marcos cuando arrojan un resultado significativo

Las columnas son las mismas que en la tabla anterior. En la primera columna, «Mc» significa que la palabra correspondiente forma parte de los vocablos preferenciales de la redacción de Marcos. Cuando remitimos con «cf» a una palabra griega, nos referimos a la tabla anterior

N° 1	ἀκαθετος 2 11, 6 ἀλλὰ 37, 45, 35	Mc 11× con πνεῦμα, cf δαίμονιζομαι Mt evita ἀλλὰ después de negaciones precedentes (simplificación) y como inicio de una oración principal, cf Neirynek, <i>Agreements</i> , 221s
N° 1, Mc	ἀνιστημι 4, 17, 17 αργῶ 13, 27, 31	Mt prefiere ἐγείρω, en uso teológico lenguaje de la comunidad Mt elimina 20× αργομαι con inf (lo conserva 13×, 3× red) No es elegante, por superfluo, ¿arameísmo (Dalman, WJ I, 21s)? Cf Neirynek, <i>Agreements</i> , 242-244
Mc	βαρτίζω 7, 13, 10	Cf βαρτίστης. Mt evita el uso no técnico. Lenguaje de la comunidad
Mc	διατελεῖσθαι 1, 5, 0	Vocablo del secreto mesiánico según Mc <i>Minor agreement</i>
Mc	δυναμι 27, 33, 26	Mt elimina ca 7× pasajes de Mc red y ca 20× por otras razones
N° 1	ἐαυτοῦ προς ἐαυτοῦς 0, 7 6 ἐιστορεῖσθαι 1, 8, 5 ἐκτορεῖσθαι 6, 11, 3 ἐπερωτᾶω 8, 25, 17 εὐθὺς 5, 41, 1	Frecuente oscuridad para la crítica textual. Schmid, <i>Matthaus und Lukas</i> , 54 vulgar
(N° 1 2) Mc	θεοπεω 2, 7, 7 θαυβῶ 0, 3, 0	Neirynek, <i>Agreements</i> , 274s. Εὐθὺς en Mc no es no clásico, sino parcialmente pleonástico. Mt lo elimina y sustituye por εὐθὺςως <i>Minor agreement</i>

N° 2	ἐκθαμβέω 0, 4, 0 Ἰακώβος 6, 15, 8 ἰδε 4, 9, 0 ἰνα 39, 64, 46	<i>Minor agreement</i> Santiago Zebedeo eliminado 5× 5× eliminado como pleonastico, 3× ἰδου Mt emplea a menudo, en lugar del ἰνα no final de Mc, el discurso directo Lampe, EWNT II, 462. Mt y Mc no son clasicos Maternal Nerynck, <i>Agreements</i> , 217-219 Juan el Zebedeo, eliminado 6×
Mc	Ἰωάννης 26, 26, 31 καθός 3, 8, 17 κρηπιστόν 9, 14, 9 κορασίον 3, 5, 0 κορβατός 0, 5, 0 μηδείας 5, 9, 9 ξηραίνω 3, 6, 1 ὄρου 13, 17, 5 οὐδεὶς 19, 26, 33 οὐκετι 2, 7, 3 ὅτι 141, 101, 174	Mt casi siempre red , a menudo en sumarios Mt procede con mucha libertad Mt elimina diminutivos vulgares, incluso ὀταύιον, θυγατήριον <i>Minor agreement</i> «El lecho del hombre humilde» (Bauer, Wb s v), popular <i>Minor agreement</i> En parte vocable sobre el secreto mesiánico en Mc Se evita en relacion con enfermedades, es popular Evitación de frases intermedias superfluas
N° 1 Mc N° 1 N° 2	παλιν 17, 28, 3 παπιστήμι 1, 6, 3 περιβλεπὼ 0, 6, 1 πολλα adv 2, 16, 2 πρὸς 41, 65, 166 σταυρῶς 4, 6, 5 συζήτεω 0, 6, 2 τιθήμι 5, 11, 16 τις 21, 34, 80 φερὼ 4, 15, 4 φῶσθε 5, 10, 10	Mt evita las dobles negaciones Nerynck, <i>Agreements</i> , 213-217 ὅτι recitativo ante discurso directo falta en Mt casi siempre (ca 40×), y ὅτι interrogativo falta siempre (3×) Recurso redaccional de Mc, Mt lo emplea solo en una referencia clara Mt parafrasea siempre el participio red de Mc οἱ ταπεινότερος Palabra red de Mc, unas veces omitida y otras sustituida <i>Minor agreement</i> Nerynck, <i>Agreements</i> , 278s
N° 1 Mc N° 2	σταυρῶς 4, 6, 5 συζήτεω 0, 6, 2 τιθήμι 5, 11, 16 τις 21, 34, 80 φερὼ 4, 15, 4 φῶσθε 5, 10, 10	Mateo evita los arameismos, pero no de modo consecuente como Lc Palabra redaccional de Mc <i>Minor agreement</i> La mayoría de las veces, hace referencia a un castigo
N° 1 N° 2	φερὼ 4, 15, 4 φῶσθε 5, 10, 10	Sustituido por ὅτι ο προσφύτω, palabra inespecifica, Nerynck, <i>Agreements</i> , 279 La mayoría de las veces, se refiere a un castigo

Esta lista permite inferir algunas conclusiones

1 Mateo se presenta con relativa libertad ante la redacción marquiiana, pero llama la atención que asuma globalmente el lenguaje redaccional marquiiano, manteniéndose fiel a su fuente

2 Mateo mejora el griego marquiiano en muchos puntos, pero rara vez de modo tan sostenido como Lucas Mateo no fue lo bastante consecuente como para evitar fórmulas populares o estilísticamente deficientes⁹⁷

3 Mateo no elimina consecuentemente arameísmos⁹⁸ ni latinismos⁹⁹

4 *La relación del evangelista con sus fuentes*

Más importante que la cuestión de las fuentes que utilizó el evangelista es la cuestión del modo como las utilizó El análisis de la estructura da como resultado que el evangelista no era un escritor «libre», sino que *quiso* guiarse sobre todo por su fuente principal, Marcos El análisis de los distintos textos mostrará que Mateo conoce muy bien el evangelio de Marcos, escribe teniendo-lo presente y en muchos casos reintroduce en otro lugar algunas palabras de versículos marquiianos omitidos Se diría que el evangelista, pese a sus notables reducciones, quiso emplear al máximo el texto de Marcos Vamos a analizar esta imagen de un evangelista de orientación tradicional en dos direcciones

97 Lagrange CXVIs da una lista de formulas que el aticista Phrynijos censura, entre otras κορασιον, κερδαινω, ἀπ' ἄρτι, ὅψια como sustantivo Lc posee mucho mejor estilo que Mt, cf Norden, *Kunstprosa* II, 482-492

98 Mt suprime las palabras arameas ἄββα, Βαρτιμαῖος, Βοανηργες, ῥαββουни, ταλιθα κουμ Retiene por ejemplo ῥαββι, Γεθσημανι, Ἰσκαριωτης (Mc Ἰσκαριωθ), Γολγοθα, μαμωνᾶς, σατανᾶς, Βεελζεβουλ Las dos frases hebreas 1, 24 y 27, 46, son traducciones

99 Evita, de Mc, κεντυριων, σπεκουλατωρ, ξεστης, retiene de Mc, μοδιος, φραγελλω, κῆνσος, κοδραντης, λεγιων, δηναριον, son novedades μιλιον, ἄσσαριον, κουστωδια, συμβουλιον λαμβανω De los latinismos de un evangelista es preferible no inferir nada Además, ciertas expresiones latinas son tambien, a menudo, voces prestadas en arameo

a) *Mateo como heredero de Marcos y de la fuente de los logia*

Muchos términos del vocabulario mateano preferencial no son invención del evangelista, sino que están inspirados por sus fuentes.

Ejemplos de influencia de la fuente de los *logia* en Mateo son palabras como ὀλιγόπιστος (Q. Mt 6,30), ἀνομία (Q. Mt 7, 23) o la expresión amenazadora sobre el llanto y el rechinar de dientes (Q. Mt 8, 12). De Q deriva también la expresión ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται¹⁰⁰ (Mt 11, 13) y quizá la preferencia por ἀμήν (λέγω ὑμῖν). De QMt procede παῦς (Mt 5, 5).

El *evangelio de Marcos* influye en el lenguaje de Mt casi con más fuerza aún, los siguientes vocablos, por ejemplo, proceden de Mc. ἀναχωρέω (Mc 3, 7), ἀκολουθεῖω, la expresión πάντα τὰ ἔθνη (Mc 13, 10), εἰσερχομαι en la vida o en el reino del cielo, μαθητής¹⁰¹, μικρός (Mc 9, 42) y προσκυνέω. Teológicamente es relevante que Mt estableciera, por influencia de Mc, la conexión entre el título de Hijo de David y los relatos milagrosos (Mc 10, 47s con ἐλεέω), y quizá la formulación de su frase introductoria a las citas de cumplimiento (πληροῦσθαι de la Escritura, Mc 14, 49)¹⁰². Mateo asume también redaccionalmente otros vocablos importantes de la redacción de Marcos letrados, ancianos, fariseos y saduceos como adversarios de Jesús; Γαλιλαία, διδάσκω, εὐαγγέλιον, κηρύσσω, ὄχλος, συνίημι, etc.¹⁰³

De la fuente escrita de Mt 5, 21–6, 18 toma Mateo la fórmula de las antítesis y el término ὑποκριτής (Mt 6, 2.5 16)

Estos vocablos redaccionales tienen también un peso teológico¹⁰⁴. El evangelista desarrolla así teológicamente las ideas de sus dos fuentes principales. *Mateo es el discípulo o, más exactamente, el heredero de sus padres teológicos, Marcos y Q.*

Mateo comparte con la fuente de los *logia* el significado central del *juicio*. Tanto la mayoría de los distintos «bloques» de la fuente de los *logia* como la fuente entera culminan en la

100 ¿En fórmula inversa οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος?

101. En la utilización de μαθητής y de ἀκολουθεῖω, Mt no depende solo, obviamente, de Mc, sino también de Q y —como ocurre a menudo— del lenguaje de su comunidad.

102 Cf. el *excurso* sobre «citas de cumplimiento» en 2, 23, sección 2.

103. Cf. conclusión n. 1 de la segunda tabla, *supra*, 78.

104 La siguiente sección es esquemática, ya que presupone una determinada visión de Mc y de Q. Se renuncia a análisis de bibliografía

idea de juicio¹⁰⁵. A ella se ajusta la composición de los discursos en el evangelio de Mateo: salvo el discurso de misión, todos ellos concluyen con la amenaza del juicio, y éste es el tema de todo el discurso final. La *crisología del Hijo del hombre* tiene para ambos una relevancia capital: en Q las frases sobre el Hijo del hombre aparecen destacadas al comienzo o al final de los distintos bloques o al comienzo y al final de toda la fuente¹⁰⁶. El Hijo del hombre es en Q el juez futuro del mundo, incluso en las frases sobre el «Hijo del hombre ya presente»¹⁰⁷. Mateo estampó cuatro nuevas sentencias que hablan de juicio futuro del Hijo del hombre¹⁰⁸. Al igual que en Q, también en Mateo las palabras de Jesús son a la vez palabras del juez futuro del mundo. Ambos, en fin, aparecen marcados por el *debate con Israel*. La polémica directa caracteriza a Q: desde el discurso del Bautista se suceden las frases sobre «esta» generación mala y perversa (Lc 7, 31, etc.). El discurso de misión incluye frases condenatorias sobre las ciudades galileas (Lc 10, 13-15). El ciclo de los milagros lleva a la disputa con aquellos que no están con Jesús y por eso están contra él (Lc 11, 23-32). Hay que señalar, sobre todo, las siete imprecaciones contra fariseos y letrados (Lc 11, 37-52). La parte dedicada a los discípulos después de las imprecaciones habla de la persecución en Israel (Lc 12, 2-12; cf. 6, 22s; 11, 49-51) y culmina de nuevo en la acusación contra Israel (Lc 13, 25-35). Sobre este trasfondo hay que leer la serie de amenazas de condena del Hijo del hombre (Lc 17, 23-37). Para Mateo la condena de Israel tiene la misma relevancia, pero él se expresa en otros términos. Algunas frases de Q contra Israel pasan

105. Lc 3, 16s (primer bloque del Bautista), Lc 6, 16-19 (discurso del llano), Lc 7, 31-35 (segundo bloque del Bautista), Lc 10, 12-16 (discurso de misión), Lc 11, 31s (bloque de milagros), Lc 11, 49-51 (imprecaciones), Lc 12, 39-46 57-59, 13, 28-35 (parenthesis a los discípulos), Lc 17, 23-37 (toda la fuente de los *logia*).

106. Cf. Lc 3, 16 (ὁ ἰσχυρότερος, inicio de la fuente); Lc 6, 22 (inicio del discurso del llano); Lc 7, 34 (final del segundo bloque del Bautista), Lc 9, 58 (comienzo del bloque seguimiento-misión); Lc 12, 8-10 (comienzo de la parenthesis discipular), Lc 17, 24-30 (final de la fuente).

107. Lc 7, 34 habla, a mi juicio, de la mofa contra el Hijo del hombre y juez universal, y Lc 9, 58, de su condición de apátrida. Solo en Lc 12, 10 (la ardua formación de la comunidad) hay otra perspectiva.

108. Mt 13, 41; 16, 28, 24, 30; y 25, 31

a ser en él amenazas válidas para la comunidad¹⁰⁹. El juicio sobre Israel adquiere, en cambio, importancia decisiva en la *historia* de Jesús tomada de Marcos. Pero no se agotan ahí los contactos fundamentales entre Mateo y Q. No hay que considerarlos solo en el plano teológico, sino también en el plano sociológico¹¹⁰.

También entre *Marcos* y Mateo hay contactos teológicos muy estrechos. Mateo, que asumió el esquema narrativo del evangelio de Marcos, es literariamente una refundición del evangelio de Marcos y no una refundición de Q. Esto tiene sus consecuencias: al igual que para Marcos, también para Mateo es decisivo el *título de Hijo de Dios*¹¹¹. Para ambos la historia de Jesús es una historia transparente para la propia situación de la comunidad, es decir, una *historia inclusiva*¹¹². Para ambos son términos clave $\mu\alpha\theta\eta\tau\alpha\iota$ o $\alpha\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\acute{\epsilon}\omega$, que no abarcan solo la historia de Jesús, sino también la propia existencia. Para ambos los *relatos milagrosos* expresan las experiencias de la propia existencia con Jesús. También para Marcos fue relevante la discusión con Israel¹¹³; Mateo sigue aquí su relato y profundiza en él con las amenazas a Israel tomadas de Q y con el fondo especial en forma dramática. En otros puntos, en cambio, Mateo parece alejarse de la actitud básica del segundo evangelio: ambos ponen un énfasis muy diferente en el relato de la pasión. Ello obedece, en parte, a que el «secreto mesiánico» no parece desempeñar ningún papel clave en Mateo.

Las diferencias entre el evangelio de Marcos y la fuente de los *logia* son notables sobre todo en dos puntos, y Mateo se encontró aquí ante una alternativa. El primer punto atañe a la *relación de Jesús con la ley*. Marcos destaca los momentos de crítica a la ley en la predicación de Jesús: especialmente Mc 7,

109 En Q solo Lc 6, 47-49; 12, 42-46 57-59 (sin amenazas formales) debe interpretarse de ese modo. En Mt, también los pasajes Lc 12, 39s; 17, 23-37 (como parte del cap 24/25) e indirectamente todo el juicio divino a Israel van dirigidos críticamente contra la comunidad

110 Cf *infra*, 90ss.

111 En todo caso, el término «Hijo de Dios» tiene diferente sentido en Mt y en Mc, cf comentario a 3, 17, 4, 1-11 (resumen), 27, 43.54.

112. Cf. U Luz, *Geschichte* IV, en TRE 12, 598, 600

113. Cf. sobre este aspecto del evangelio de Marcos especialmente Z Kato, *Die Volkermission im Markusevangelium* (disertación doctoral), Bern 1984

1-23 con su interpretación comunitaria detallada 7, 18-23, referida a 7, 15, muestra que Marcos se siente radicalmente libre frente a la ley ritual¹¹⁴. En Q faltan casi todas las tradiciones jesuáticas de crítica a la ley; parece entender la predicación de Jesús como una nueva acentuación de la ley, que sería fundamentalmente válida (cf. Mt 23, 23-26; Lc 11, 39-42). Mateo se alinea aquí claramente con aquellos que afirman la validez de toda la ley; al igual que la fuente de los *logia*, pone en primer plano las cuestiones legales (Mt 5, 17-19). Pero en otro punto asume la posición marquiana: mientras que los materiales Q transmiten solo una apertura puntual de Jesús a los paganos, pero no presuponen en ningún pasaje la existencia de una *misión pagana*, Marcos afirma implícita (5, 18-20, cf. 7, 24-8, 10) y explícitamente (13, 10; 15, 39) dicha misión. Mateo la subraya muy especialmente: su evangelio concluye en 28, 16-20 con el mandato programático de hacer que todos los paganos (πάντα τὰ ἔθνη) sean discípulos de Jesús.

En suma: no solo el lenguaje, sino también la teología mateana es un desarrollo —extremo, pero basado en la tradición— de la herencia de sus fuentes. Si preguntamos lo que hay en él de nuevo, la respuesta tiene que ser matizada: llama la atención, frente a Q, el giro pronunciado en la idea de juicio «hacia la interioridad» y, por tanto, la parenesis sobre el juicio a la comunidad. Es nuevo, respecto a Marcos, el énfasis ético del «evangelio de Jesucristo» (Mc 1, 1) como «evangelio del Reino», es decir, como predicación ética de Jesús, énfasis posibilitado por el enlace del evangelio «a-doctrinal» de Marcos con los materiales Q¹¹⁵. Pero también es nueva la inserción del material Q en la historia de Dios con su Hijo Jesús, que abre una dimensión nueva y profunda de la gracia en favor de los oyentes del evangelio ético. La comunidad confrontada con los postulados de Jesús aparece, pues, integrada en la *historia* de Jesús, en la que ella experimenta el «ser-con-nosotros» —Enmanuel— de Dios. Es nueva, en fin, la orientación programática a la Biblia de Israel, a la que se apela de igual modo para la historia y la predicación de Jesús. Pero justamente en este punto Mateo no resulta pro-

114. R. Smed-U. Luz, *Gesetz*, 1981 (BKon), 116-119.

115. Cf. el *excursus* después de 4, 25.

piamente nuevo, sino un exponente de su comunidad, pues no solo asume y acentúa la enseñanza de sus «maestros» teológicos, sino también el lenguaje y el pensamiento de la comunidad.

b) *Mateo como exponente de su comunidad*¹¹⁶

1. La raíz en el culto

La versión de Mt del Padrenuestro constituye un indicio claro. Siempre se ha señalado, con razón, que es impensable que Mateo compusiera esta oración comunitaria por excelencia como escritor libre. La letra misma del texto permite observar, a mi juicio, que Mt refleja la versión que se utilizaba en su comunidad¹¹⁷. De ser esto cierto, tendrá algunas consecuencias. Es evidente que el lenguaje del Padrenuestro de Mt y el lenguaje redaccional de Mt se identifican en buena medida. *πατήρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, θέλημα τοῦ πατρός* y *πονηρός* son vocablos centrales del evangelista y son a la vez lenguaje orante de su comunidad. Ello significa que el lenguaje redaccional de Mt hunde sus raíces en el culto religioso.

Esto se puede confirmar con otro texto. Cuando Mt 26, 26-28 formula imperativamente las frases institucionales de la cena del Señor «tomad», «comed» y «bebed todos de él», está evocando la liturgia, al igual que con el añadido «de este fruto de la vid», en perspectiva escatológica¹¹⁸. También la expresión *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* en la frase sobre la copa denota su uso litúrgico. Mt 9, 8 atestigua asimismo que el perdón de los pecados era un asunto importante para la comunidad de Mt. En Mt 18 toda la segunda mitad del discurso comunitario está inserto en el tema del perdón y, en consecuencia, el antiguo ordenamiento de la comunidad.

116 Reflexiones de este tipo hay en diversos autores. Ya para Schlatter (*Gemeinde, passim*), aparece en el evangelio de Mateo la mentalidad de una comunidad. Tilborg, *Leaders*, con unos análisis sobre la historia de la redacción muy sobrios, abrió de nuevo la posibilidad de que pudiera haber entre Mc o Q y Mt fases de tradición y elaboraciones. Los autores más importantes en esta línea son Kilpatrick y Stendahl. Kilpatrick, *Origins*, indagó expresamente la raíz litúrgica del lenguaje de Mateo (92 para dobles, 94s para citas del AT, 59-71 en general). Stendahl, *School*, interpreta Mt como «handbook issued by a school» (20), lo cual no excluye a su juicio la cuestión de un autor individual (30). Nosotros entendemos a «Mateo», inequívocamente, como un autor individual, pero un autor que está arraigado en su comunidad.

117 Cf. análisis de Mt 6, 9-14, n. 2.

118 ¿Señala el liturgo la copa (τοῦτου)?

queda reflejado por el texto 18, 15-17¹¹⁹ De ese modo, una experiencia hecha por la comunidad en la celebración eucarística determina la teología del evangelista

Se puede ampliar esta tesis aún más, rozando ya la frontera de la especulación sabemos por Mt 28, 19 que se bautizaba en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu santo (cf Did 7, 1s) Esto concuerda no solo con la idea de Dios como Padre, sino también con el uso del título de Hijo de Dios en el evangelio de Mateo corresponde probablemente al uso lingüístico de la comunidad el hecho de que la expresión «hijo de Dios» se convierta en el título más importante de la profesión de fe en Mt (14, 33, 16, 17, 27, 54) También podría tener relación con la experiencia cultural la influencia siempre patente de los LXX en el evangelio de Mateo Κυριε σωσον (2×) y κυριε ελεησον (3-4×) pertenece al lenguaje de los Salmos¹²⁰ En otros pasajes le fluyen al evangelista expresiones de los Setenta El estilo, la forma y la construcción de su evangelio están determinados en buena parte por los LXX, aunque no parece que Mt intentara expresamente imitar ese estilo El está familiarizado con la Biblia griega porque la celebración litúrgica reviste para él una gran importancia

2. Mateo y los letrados de su comunidad

Mt habla de letrados (13, 52, 23, 34) cristianos, y en referencia a Israel, de sus «sinagogas» (4×) y «sus letrados» (7, 29), y no de «sus fariseos» ¿Cabe suponer que ello ocurre porque, aparte de «sus» letrados y sinagogas, había también «nuestros» letrados y sinagogas? La actividad de estos letrados aparece claramente en el trasfondo¹²¹ e indico algunos resultados La «escuela» que aparece visible detrás de las citas de cumplimiento no se identifica, a mi juicio, con el evangelista Este, influido por los LXX, apenas es responsable de esos textos Dado que la mayoría de las citas de cumplimiento están relacionadas con aquellas tradiciones en las que se integran actualmente, y dado que Mt no es el autor de las mismas, cabe suponer que los letrados de su comunidad reflexionaran a la luz de la Biblia sobre muchas tradiciones, especialmente tradiciones orales del fondo especial Detrás de Mt se entrevé, pues, la labor de letrados que influye en él No es un azar que Mateo reivindique programáticamente el AT

119 Cf el resumen del comentario sobre Mt 18

120 Cf por ejemplo Sal 11, 1, 105, 47, 117, 25, 6, 2, 30, 9, 40, 4 10, 85, 3, 122, 3

121 En 2, 23

La actividad de estos letrados aparece tambien en otros pasajes la adición pre-mateana al relato sobre los discípulos que arrancan espigas en Mt 12, 5s o el argumento «rabinico» tradicional de la oveja que cae en el pozo (Mt 12, 11s) muestran que tambien el evangelio de Marcos fue objeto de reflexión en la comunidad mateana de letrados ¿O a quien habria que atribuir el hebraismo del ultimo grito de Jesus en la cruz (Mt 27, 43) si el evangelista probablemente, desconocia el hebreo? Tambien otras incursiones en el evangelio de Marcos, concretamente el relato del impuesto del templo (Mt 17, 24-27), o adiciones al relato de la pasión como 26, 52s, 27, 52s-62, etc., apuntan a un entorno judeocristiano, aunque no específicamente letrado. En la mayoría de estas adiciones las peculiaridades linguisticas son tan claras que solo el evangelista pudo haberlas escrito. Por lo visto, la viva conciencia del carácter intangible del evangelio de Marcos hizo que las adiciones por escrito fueran escasas. No ocurrió lo mismo con el material de apuntes Q, que pudo ampliarse sin dificultad con pequeñas hojas suplementarias¹²². Así ocurrió en la versión QMt, ampliada con Mt 5, 5-7-9, 6, 34, 7, 6, 10, 5s 23(-25?), 18, 15-20, y 23, 16-22. Todos estos textos traslucen un espíritu judeocristiano, bien por el lenguaje bíblico, bien por estar impregnados de temas sapienciales, bien por reflejar problemas de la praxis comunitaria o la misión en Israel.

El evangelio de Mateo deja entrever, pues, la existencia de grupos judeocristianos, a veces grupos de letrados, que se ocupan de Q, del evangelio de Marcos, de otras tradiciones jesuáticas y de la Biblia. A mi juicio, no podemos declarar superadas tales tradiciones y desligar de las mismas al evangelista. Además de su propio lenguaje, que delata constantemente afinidades con el judaísmo rabínico contemporáneo, y de su actitud conservadora ante la ley, patente en 5, 17-19 y en muchos otros textos, toda la figura de su evangelio, de sabor semita, indican lo contrario.

En suma Mateo delata en su lenguaje y en su teología la influencia de su comunidad. No escribe en el vacío.

5 *La situación del evangelio de Mateo*

Bibliografía Bacon, *Studies*, 3-49, Dobschutz, ZNW 27 (1928) 338-348, Kilpatrick, *Origins*, 101-139, Kurzinger, J., *Das Papiaszeugnis*

und die Erstgestalt des Matthäusevangeliums BZ NF 4 (1960) 19-38, citado según Id , *Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments*, Eichstatter Materialien 4, Regensburg 1983, 9-32, Id , *Irenaus und sein Zeugnis zur Sprache des Matthäusevangeliums* NTSt 10 (1963-1964) 108-115, citado según Id , *Papias von Hierapolis*, 33-42, Nepper-Christensen, *Matthäusevangelium*, 13-100, 180-207, Schweizer, *Kirche*, 138-170

a) *El evangelio de Mateo, un evangelio judeocristiano*

Clark, K W , *Die heidenchristliche Tendenz im Matthäusevangelium*, en Lange, *Matthaus-Evangelium* 103-111 (trad inglesa JBL 66 [1947] 165-172), Meier, *Law*, 9-21, Id , *Vision*, 15-25, Strecker, *Weg*, 15-35

No es raro defender la tesis de que el evangelio de Mateo procede en su última redacción de una comunidad pagano-cristiana y de un autor pagano-cristiano¹²³ Los elementos judeocristianos pertenecerían entonces a la tradición Las razones más importantes en favor de esta hipótesis son

- 1 Mt afirma la misión pagana y condena duramente a Israel
- 2 Mt evita palabras arameas¹²⁴

Ninguno de los dos argumentos es concluyente, a mi juicio precisamente hay que asignar a un judeocristiano el intenso debate que establece con la sinagoga, distanciada de Jesús, y la dureza de los juicios emitidos sobre Israel¹²⁵ El elemento lingüístico no expresa nada el gusto estilístico griego impone a judíos y paganos reducir las palabras extranjeras Además, en Siria tanto judíos como paganos hablaban arameo De ahí que solo sea decisiva, en todo caso, la tercera razón Mt dice cosas que denotan un desconocimiento del judaísmo impensable para un

123 Clark*, Nepper-Christensen, *Matthäusevangelium*, 202-208, Strecker, *Weg*, 15-35, Trilling, *Israel*, 215, Walker, *Heilsgeschichte*, *passim*, Tilborg, *Leaders*, 171s, Frankemolle, *Jahwebund*, 200, Gaston, *Messiah*, 33-39, Meier, *Law*, 14-21 (bibl), Id , *Vision*, 17-25

124 Cf *supra*, nota 98

125 Comparese entre el Apocalipsis judeocristiano (Ap 2, 9, 3, 9), el evangelio de Juan judeocristiano (Jn 8, 44) y el Pablo judeocristiano (1 Tes 2, 16, el texto posterior Rom 9-11 significa un giro de Pablo) Un crudo anti-judaísmo similar representa la «exégesis protestante» del AT en el gnosticismo judío

judeocristiano Pero los pasajes aducidos pierden fuerza demostrativa ante una consideración de fondo¹²⁶

El evangelio de Mateo procede, a mi juicio, de una comunidad judeocristiana y de un autor judeocristiano Lo abonan las siguientes razones

1 La estructura y la composición del evangelio muestran que el evangelista está impregnado de literatura judía

Papías de Hierápolis escribe en su famoso «testimonio» de la primera mitad del siglo II Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραϊδὶ διαλεκτῷ τα λόγια συνετάξατο Nuestras observaciones sobre composición y estructura de Mt permiten entender esta frase en el sentido de la interpretación, filológicamente bien fundada, de Kurzinger Mateo ordenó¹²⁷ las tradiciones¹²⁸ en forma expositiva judía¹²⁹ La frase se malentendió en la Iglesia antigua, interpretando Ἑβραῖς διαλεκτος como «lengua hebrea»¹³⁰ El error de autores eclesiales tardíos surgió por haberse hablado

126 No tiene sentido la referencia a 16, 12 (Mt presupondría una doctrina comun de los fariseos y saduceos) y 22, 23 (de la ausencia del artículo se podría concluir que, según Mt, solo algunos saduceos rechazaban la resurrección), contra Meier, *Vision*, 20s El cabalgar sobre dos animales, 21, 5-7, no significa desconocimiento del *parallelismus membrorum* (contra Strecker, *Weg* 18s), también un pagano-cristiano advertiría la imposibilidad de cabalgar sobre dos animales a la vez Aquí hay mas bien una intención exegética Es cierto que 12, 11 muestra la convicción no rabinica, sino popular, de que al animal que cae en una zanja en sábado se le rescata La mayor dificultad deriva de la palabra griega φυλακτηριον en 23, 5, cf comentario *ad hoc*

127 Kurzinger, *Papiaszeugnis**, 13, 20 se refiere (como en el texto anterior sobre Mc al ordenamiento literario del material, lo cual favorece de nuevo la interpretación διαλεκτος = modo de presentación Según Kurzinger, Papias contrapone el modo de presentación desordenado de Mc al modo «hebreo» de Mt y concluye «cada uno (es decir, Mt y Mc) interpreto (ἤρμενευσεν) las tradiciones y las transmitió como pudo»

128 Λογια es en el texto anterior de Papías sobre Mc un resumen de τα ὑπο τοῦ κυρίου λεχθέντα ἢ πραχθέντα Cf también el título de su obra principal

129 Kurzinger, *Papiaszeugnis**, 20-23 διαλεκτος como «expresión específica de la técnica retórica» (21) significa diálogo, lenguaje hablado, modo expresivo, estilo, el significado de «lenguaje» adquiere mayor importancia con los alejandrinos Además, falta en Εβραῖς el artículo, lo cual es un argumento contra el término «lenguaje»

130 Ireneo, *Haer*, 3, 1, 1 presenta una fórmula parecida a la de Papías, su testimonio debe entenderse quizá en igual sentido, cf Kurzinger, *Irenaus**

de la existencia de un evangelio hebreo de Mateo (= de los nazarenos), por ejemplo en la biblioteca de Pánfilo en Cesarea¹³¹ Papías tuvo una gran proximidad temporal y geográfica con el evangelio de Mateo y estudió la tradición jesuática. Suponer que estaba totalmente desinformado es un simple prejuicio. El se merece, a mi entender, un juicio más favorable del que le suele aplicar la ciencia neotestamentaria.

2. Las fuentes mateanas, Mc y Q, fueron transmitidas y elaboradas inmediatamente antes de la composición del evangelio de Mateo en una comunidad judeocristiana¹³².

3. Los numerosos contactos del lenguaje del evangelio de Mateo con los Setenta y con peculiaridades lingüísticas judías apuntan a un autor judeocristiano¹³³.

Se ignora si el evangelista sabía arameo¹³⁴. Lo único cierto es que su lengua materna es el griego, no solo su buen griego, sino también la influencia que delata de los LXX lo atestiguan así. Mas ¿por qué un sirio —fuese pagano o judío— no había de saber arameo? No hay, a mi juicio, ninguna razón clara que excluya esta posibilidad.

4. La teología mateana, especialmente su idea de la ley y su apelación al antiguo testamento, hablan, a mi juicio, en favor de un autor judeocristiano.

5. El evangelio de Mateo no solo llegó a ser el más importante en la gran Iglesia, sino que tuvo una historia especial en medios judeocristianos.

Orígenes (en Eusebio, *Hist. Eccl.*, 6, 25, 4 γραμμασιν Ἑβραϊκοῖς y en Eusebio, *Hist. Eccl.*, 3, 24, 6 πατριῷ γλωττῇ) sería el primero en dar noticia de la «lengua originaria» hebrea de Mt. Pero, según Eusebio, *Hist. Eccl.*, 5, 10, 3, la existencia del «evangelio de Mateo» (= evangelio de los nazarenos) en hebreo era conocida en las comunidades de oriente desde Panteno. Por eso hay que suponer que la leyenda del Mt hebreo solo apareció en la Iglesia antigua cuando se descubrió el evangelio de los nazarenos en arameo y fue considerado como el texto original de Mt. Esto ocurrió, significativamente, en oriente, no en occidente.

131 Jerónimo, *Vir. ill.*, 3 = Aland, *Synopsis*, 545

132 Cf. *supra*, 85

133 Cf. *supra*, 53

134 J. Jeremias, *Die Muttersprache des Evangelisten Matthäus*, en Id., *Abba*, 252-260, por el hecho de que el texto litúrgico del *shemá* en 22, 37 no sigue a los LXX, sino a Mc, quiere concluir que el ex-judío Mt no procedía de la sinagoga grecoparlante. Esa conclusión es insostenible. ¿por qué Mt no había de seguir aquí a Mc como en la mayoría de sus textos AT? Dt 6, 5 LXX es, además, difícil a nivel de crítica textual.

En algunos escritos judeocristianos o próximos al judeocristianismo llama la atención la función especial que ejerce el evangelio de Mateo frente a otros evangelios. Ello se debe, entre otras cosas, al evangelio de los nazarenos, que era utilizado en el siglo IV entre los judeocristianos de la Siria septentrional y que se puede considerar como una paráfrasis ampliada de Mt¹³⁵. Se debe también al evangelio de los ebionitas, que además de ser considerado como evangelio de Mateo, contiene importantes ideas teológicas de Mateo¹³⁶. Otros escritos judeocristianos que delatan una influencia de Mt son las *Pseudoclementinas*¹³⁷, en círculos gnósticos el Apocalipsis de Pedro de Nag Hammadi¹³⁸ y quizá también la carta gnóstica de Santiago¹³⁹, así como la *Didascalia* siria, perteneciente a un entorno judeocristiano¹⁴⁰. Se podrían calificar de judeocristianos en el sentido amplio del término el libro V de Esdras, de fuerte sabor mateano¹⁴¹, el Evangelio de Pedro¹⁴² y la Homilía de pascua de Melitón de Sardes¹⁴³. Aquí se deja sentir la controversia de Mt con Israel. Llama la atención que Mt ejerza mayor influencia en la literatura judeocristiana de «Pedro» que en la literatura de «Santiago»¹⁴⁴. Así,

135 Cf. Hennecke³ I, 90-95.

136 Según Epifanio, *Haer.*, 30, 37 (= Hennecke³ I, 80), Mt escribió un evangelio que los propios ebionitas llaman evangelio de los hebreos. Según Fr. 1 (*ibid.*, 102), ese evangelio fue escrito por Mt. *Theologumena* de Mt, especialmente en Fr. 4-5.

137 Según W. D. Kohler.

138 Schweizer, *Kirche*, 167s.

139 Cf. especialmente NHC I, 7s (reino de los cielos, hipocresía, material parábólico de Mateo). Según H. F. Weiss, *Das Gesetz in der Gnosis*, en K. W. Troger (ed.), *Altes Testament – Fruhjudentum – Gnosis*, Berlín 1980, 84, la carta va dirigida a Cerinto, que estuvo influido a su vez por Mt, cf. *infra*, nota 159.

140 G. Strecker, *Zum Problem des Judenchristentums*, en W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (apéndice en 2ª ed.), 1964 (BHT 10), 255.

141 Cf. G. N. Stanton, *5 Ezra and Matthean Christianity in the Second Century* JThS 28 (1977) 67-83. Pero este escrito solo es judeocristiano en el sentido amplio de Daniélou.

142 C. Maurer, *Petrusevangelium*, en Hennecke³ I, 118. Mt constituye la base de la composición. El Evangelio de Pedro procede de Siria y muestra una cierta afinidad con la *Didascalia*, pero no es judeocristiano.

143 Combina una historia de la pasión de cuño mateano con la cristología joánica del Logos y concluye acusando del asesinato de Dios. La celebración de la fiesta de pascua y la existencia de una sinagoga en Sardes sugieren un ambiente «judeocristiano».

144 Kunzel, *Studien*, 253-256. La tesis no ofrece suficiente solidez, son indicios en contra por ejemplo Ep. de Santiago (NHC I, cf. *supra*, nota 139), Ep. de Pedro (NHC VIII, apenas influencias mateanas).

pues, el evangelio de Mateo tuvo una influencia histórica intensa en muchas zonas del judeocristianismo. En esta misma línea la tradición de la Iglesia antigua consideró a Mt como misionero de los judíos¹⁴⁵, y los escritos evangélicos de los ebionitas y nazarenos fueron considerados como evangelio de Mateo.

Si Mt ejerció una influencia histórica especialmente intensa en ciertos ámbitos del judeocristianismo, además de llegar a ser el evangelio más importante en la Iglesia universal, este hecho necesita una explicación. Nuestra tesis es que Mt fue, de modo especial, el evangelio básico en su ámbito eclesial, que era el judeocristianismo sirio (¿petrino?)¹⁴⁶

b) *El puesto del evangelio de Mateo
en la historia del judeocristianismo*

Bibliografía Abel, E. L., *Who Wrote Matthew?:* NTSt 17 (1970-1971) 138-152; Brown, S., *The Matthean Community and the Gentile Mission* NT 22 (1980) 193-221; Stanton, G., *The Gospel of Matthew and Judaism*. BJRL 66 (1984) 264-284; Tagawa, K., *People and Community in the Gospel of Matthew*. JBL 93 (1974) 243-262; Tagawa, K.-Laverdière, E. A., *New Testament Communities in Transition. A Study of Matthew and Luke* TS 37 (1976) 567-597

Más bibliografía **, cf *supra*, 85s.

El evangelio de Mateo se formó insertando la tradición Q en la trama marquiana. Este proceso literario debe conectarse, a mi juicio, con la historia de la comunidad mateana: la combinación de ambas fuentes refleja un momento de la historia de esa comunidad. Muchos indicios hacen creer, a mi juicio, que la prehistoria de la comunidad mateana enlaza de modo especial con la fuente de los *logia*.

¹⁴⁵ Orígenes en Eusebio, *Hist. Eccl.*, 6, 25, 4; Eusebio, *Hist. Eccl.*, 3, 24, 6

¹⁴⁶ Dado que Mt hubo de afrontar el dilema ineludible para el judeocristianismo después del 70, de integrarse en la gran Iglesia o seguir su propio camino, se comprende que gozase de prestigio en el judeocristianismo y en la gran Iglesia. Mt influyó decisivamente en esta opción del judeocristianismo, cf *infra*, 93-97

Así lo pone de manifiesto el análisis de los *ministerios comunitarios*¹⁴⁷ En la comunidad de Mt aparecen *profetas* En 23, 34 dice el Glorificado que él envía a Israel profetas, sabios y letrados¹⁴⁸ Mt 10, 41 habla de la recepción de los profetas itinerantes en la comunidad También 5, 12 y 23, 37 hablan de profetas cristianos Es cierto que casi todos estos *logia* proceden de Q, pero el modo en que los utiliza el evangelista revela que también hay profetas en su comunidad, profetas itinerantes, como los que aparecen en la fuente de los *logia* y como los que encontramos en la *Didagé* (11-13), junto a los profetas de la comunidad (10, 7, cf 13, 1-4, 15, 1s) También la advertencia sobre los falsos profetas (7, 15-23, 24, 10-12) presupone que había profetas en la comunidad de Mt Algo similar cabe decir sobre los *letrados* A diferencia de los profetas, el evangelista los menciona redaccionalmente (13, 52, cf 8, 19, 23, 34) La fuente de los *logia* hablaba de los σοφοι que eran enviados a Israel junto con los profetas (23, 34)¹⁴⁹ La intención de Mt no es subrayar especialmente el puesto que ocupan los letrados en la comunidad, sino todo lo contrario siendo «uno solo vuestro maestro» (23, 8) y siendo «todos», incluidos los letrados, «hermanos», y dado que toda la comunidad tiene poder de atar y desatar (18, 18), Mt tiende más bien a subordinar los letrados a la comunidad como miembros de la misma Tampoco trata de subrayar la dignidad de los radicales itinerantes, es decir, los profetas y los justos (10, 41), sino de corroborar a los «pequeños» de la comunidad como discípulos de Jesús en el sentido pleno de la palabra (cf 10, 42) El evangelista presupone, pues, a mi juicio, como Q, la presencia de profetas itinerantes y sabios, pero desplaza la perspectiva de Q Mt escribe desde la perspectiva de una comunidad sedentaria que recibe la visita de carismáticos itinerantes También el Jesús de Mt tiene una residencia estable en Cafarnaún (4, 13)

Por eso nosotros defendemos la tesis de que el evangelio de Mateo procede de una comunidad que fue fundada por los mensajeros y profetas itinerantes del Hijo del hombre mencionados en la fuente de los *logia* y que mantiene un estrecho contacto con ellos Las tradiciones de Q reflejan, pues, para la comunidad

147 Cf Frankemolle, *Amtskritik*, Sand, *Propheten*, Schweizer, *Kirche* 140-163, Trilling, *Amt*

148 Mt emplea formulas de presente (ἀποστέλλω) y refiere así la misión a su propio tiempo

149 Schweizer, *Kirche*, 148 desde Eclo el sabio solo es imaginable como letrado

unas experiencias derivadas de su propia historia Son «tradiciones propias»¹⁵⁰

Concuerda con esta tesis el hecho de que el evangelio de Mateo, aun siendo de carácter judeocristiano, mencione solo marginalmente a Santiago, hermano del Señor, perteneciente a la comunidad de Jerusalén (13, 55) Mt solo tiene contacto con aquellos sectores de la Iglesia que consideran a Pedro como figura central

Mucho más difícil resulta determinar el puesto del *evangelio de Marcos* en la historia de la comunidad de Mateo O H Steck propuso la valiosa hipótesis de que los judeocristianos expulsados de Palestina tras la guerra judía se agregaron en Siria «a las comunidades helenístico-cristianas existentes»¹⁵¹ El evangelio de Marcos sería entonces, fundamentalmente, la tradición de la comunidad helenística nativa El evangelio de Mateo sería, en sí, un evangelio ecuménico La evolución histórica y los resultados de la crítica literaria aparecen referidos mutuamente en esta hipótesis Una hipótesis que, a pesar de su utilidad, suscita a mi juicio ciertas reservas Hoy se prefiere el supuesto de que el evangelio de Marcos se compuso en Roma Entonces sería en Siria, ya a nivel puramente geográfico, un libro extraño, llegado de fuera Contra la hipótesis de Steck está también la observación hecha desde la perspectiva de la crítica literaria según la cual el evangelio de Marcos, antes de su utilización por Mt, se transmitió en un entorno judeocristiano y letrado, es decir, un entorno extraño a él Está además el alegato de Mt en favor de la fidelidad a la ley (5, 17-19) y el hecho de que, a diferencia de Mc, la misión pagana tampoco aparezca sugerida en la vida del Jesús terreno Todo esto descarta que Mc fuese el evangelio propio de la comunidad siria de Mt y hace presumir que ese evangelio llegó desde fuera a una comunidad judeocristiana cuyas tradiciones propias estuvieron representadas fundamentalmente por la fuente de los *logia* Allí cobró muy pronto una gran relevancia

Nuestra tesis es que el evangelio de Mateo surge cuando esta comunidad judeocristiana se encontraba en una encrucijada¹⁵²

150 Hare, *Theme*, lo mostro de modo convincente respecto al tópico de la persecución por los judíos

151 Steck, *Israel*, 310s

152 Algo parecido defienden Humphrey, *Relationship*, 247-252 (Mt se decide en favor de la «catholic Jewish Christianity»), Brown*, 217-221 y Thompson-Laverdiere*, 571-582 Meier, *Vision*, 28 ve, en cambio, el «punto de inflexión» en el hecho de que una comunidad antes judeocristiana es ahora, en su composición, mayoritariamente pagano-cristiana Abel* defiende una

Ya la fuente de los *logia*, con su anuncio del juicio a Israel, atestiguaba que la predicación sobre Jesús en Israel había entrado en crisis. La comunidad vivió la destrucción de Jerusalén en la guerra judía como juicio de Dios sobre Israel. En esta situación la comunidad decidió traspasar su anuncio de Jesús a los paganos. Esta decisión no dejó de suscitar controversias en la comunidad. Mateo se convierte en su abogado: uno de sus objetivos más importantes es, a mi juicio, representar en su comunidad la opción en favor de la misión pagana.

La prueba de que la *misión pagana* no fue algo obvio para la comunidad mateana, sino la apertura consciente a nuevos horizontes, es que en este punto —y solo en él— la narración de Mateo contiene un hiato: el mandato de misión del Resucitado aparece contrapuesto antitéticamente al mandato del Jesús terreno (28, 19s; 10, 5s). Todo el curso de la historia de Jesús viene a fundamentar este cambio radical: Mateo lo narra como historia de la actividad del mesías Jesús en su pueblo santo de Israel. Describe el conflicto que surge y la «retirada» de Jesús de su pueblo hacia el círculo de los discípulos. Se llega después al último gran conflicto, dramático, con Israel en Jerusalén. El conflicto culmina en la historia de la pasión donde el pueblo santo se alinea con sus jefes, que le extravían (27, 24s). El evangelio de Mateo describe, pues, cómo Israel se convierte en «los judíos» (cf. 28, 11-15). La respuesta a ello es el mandato del Resucitado de hacer que los paganos sean discípulos suyos (28, 16-20). Esta ruptura se efectuó también en la historia de la comunidad, que fracasó con su misión a Israel, que vivió el juicio divino de la destrucción de Jerusalén y que ahora es invitada por el evangelista a una nueva empresa. La salida hacia la misión pagana pudo haber estado motivada en parte por el encuentro con el evangelio de Marcos, que la había preconizado ya en nombre de Jesús. La comunidad mateana hubo de afrontar, pues, aquella decisión,

salida totalmente distinta de la dificultad que representa la actitud de Mt, aparentemente projudía y antijudía al mismo tiempo no hay un solo «Mateo», sino dos «Mateos», uno judeocristiano y otro pagano-cristiano, con esta tesis destruye la unidad lingüística y compositiva del evangelio. Tagawa* hace referencia al arraigo de Mt en la Iglesia, que es a la vez el verdadero Israel, pero no puede explicar de ese modo, a mi juicio, pasajes como 10, 5s, ya que ahí no se trata del «verdadero» Israel.

que todo judeocristiano fiel a la ley afrontó después de la separación de la sinagoga y después de la guerra judía, entre un camino propio, que llevaba en definitiva a su existencia como fenómeno marginal autónomo entre el Israel no cristiano y la gran Iglesia, y la posibilidad de abrirse a la misión pagana y dar así un paso fundamental en una dirección que conducía finalmente a la integración en la gran Iglesia Mateo se encuentra en el inicio de este segundo camino¹⁵³

Esta hipótesis, que obviamente solo podrá confirmarse con la exposición del comentario, permite hacer algunas reflexiones sobre la historia de la Iglesia. No es impensable que una comunidad judeocristiana solo decida asumir la misión pagana después de la destrucción de Jerusalén, algo similar ocurrió probablemente en aquellas comunidades que forman el trasfondo de las *Pseudoclementinas*¹⁵⁴. Mucho más arduo es el problema de la ley¹⁵⁵. Si Mt con su opción por la misión pagana se sitúa básicamente al lado de Pablo, con su afirmación de la validez total de la ley aparece como no paulino o pre-paulino. ¿Cómo concibió Mateo la misión pagana? ¿incluyendo la circuncisión y la observancia radical de la ley para los paganos creyentes en Cristo? Esta pregunta es difícil de contestar y no es extraño que haya movido a muchos exegetas a dudar de la afirmación radical de la ley por Mt o desplazarla solo a la tradición pre-mateana. Pero no hay que exagerar las dificultades: un judeocristianismo fiel a la ley que promueve la misión pagana aparece documentado en muchos textos. Piénsese en los adversarios de Pablo en Galacia, en los judeocristianos mencionados por Justino (*Dial.*, 47, 2s) que pretendían «persuadir» a los otros cristianos para que se circuncidasen y observasen el sábado, y quizá en los judeocristianos con los que polemiza la *Didascalia* siria¹⁵⁶. Habría que mencionar también, posi-

153 Yo no veo, pues, a Mt primariamente como eslabon en el camino «desde Jesus al movimiento monacal de la Iglesia catolica», cf. Schweizer, *Kirche*, 163, siguiendo a G. Kretschmar, *Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung fruhchristlicher Askese* ZThK 61 (1964) 27-67. A diferencia del radicalismo itinerante del cristianismo primitivo, de los ascetas itinerantes de las cartas pseudoclementinas *Ad virgines* y de los *perfecti* del *Liber Graduum*, Mt es perfeccionista para toda la comunidad (coincide en esto Schweizer, 168s). Una ética de dos grados es marginal en él (19, 12).

154 Pseudo Clemente, *Rec.* 1, 64 el tiempo de los sacrificios tocara a su fin, la abominacion de la desolacion estara en el lugar santo, «et tunc gentibus evangelium praedicabitur», cf. 1, 41s.

155 Cf. la exegesis a 5, 17-19.

156 Cf. especialmente *Didascalia*, 26. Pero la situacion no es clara. ¿Se trata de un grupo judeocristiano fuera de la comunidad de la *Didascalia* (así Strecker, *Zum Problem des Judenchristentums*, 258), o se dirige el autor con sus tesis de la «superacion» de la ley contra un grupo legalista en la comunidad?

blemente, a los adversarios de la Carta a los colosenses y a los gnósticos judeocristianos de las cartas pastorales (cf 1 Tim 1, 7) Resultan muy numerosos los textos si pensamos en todos aquellos judeocristianos que no exigían de los paganos una observancia plena de la ley, sino una observancia restringida (por ejemplo con la tesis de las perícopas «falsedadas»), así, los elcasaitas, los judeocristianos que forman el trasfondo de las *Pseudoclementinas*, los cerintianos, etc El nexo de la misión pagana con la afirmación de la ley está, pues, ampliamente documentado Es preciso liberarse de la idea de que el concilio de los apóstoles zanjó de modo decisivo este problema Ya la fuerte discusión sobre Pablo en la Iglesia muestra que la realidad fue muy diferente¹⁵⁷

Así pues, la cuestión de la validez de la ley para los paganos no quedó resuelta en Mateo. Sería un error, a mi juicio, considerar imposible, partiendo de Mt 5, 17-19, una solución posterior en el sentido de una liberación total o parcial de los paganos respecto a la ley Mateo afirmó la validez de toda la ley, pero él era en su comprensión de la ley un «jesuático» y no un fariseo Aunque la ley ritual y el precepto de la circuncisión eran válidos para él, no estaba aquí el punto decisivo La distinción entre los βαρύτερα τοῦ νόμου, es decir, el precepto del amor, el decálogo y la ley moral (Mt 23, 23), y las leyes rituales periféricas, que incluían los preceptos de purificación, el sábado y la circuncisión, explica a mi juicio por qué los sucesores de Mateo pudieron renunciar a estos últimos en favor de los paganos

Los judeocristianos «posmateanos» resolvieron este problema de diversos modos Especialmente interesantes son para nosotros los judaizantes de las cartas de Ignacio No sabemos si recurrían a Mateo como a «su» obispo Recurrían al AT (*Phld* , 8, 2), observaban el sábado y otras «cosas antiguas» (*Mg* , 9, 1) y no obedecían al obispo Ya el orden fraterno de la comunidad de Mt no dejaba ningún margen para un episcopado entendido en el sentido ignaciano Aquellos judeocristianos no exigían la circuncisión¹⁵⁸ En *Pseudoclementinas*, que muestran asimismo una fuerte influencia de Mt, la circuncisión aparece sustituida por el bautismo, pero se mantienen muchos preceptos de purificación Y a

157 Cf G Ludemann, *Paulus der Heidenapostel* II, 1983 (FRLANT 130), 167-263

158 Ignacio, *Phld* , 6, 1 (παρα ἀκροβυστου Ἰουδαισμον) permite esta conclusión Yo postulo que Ignacio habla en la Carta a los magneios y en la Carta a los filadelfios de las mismas personas

la inversa, Cerinto constituye un ejemplo de cristiano influido por Mt que presumiblemente reclamó la circuncisión¹⁵⁹. En otros judeocristianos que reclamaban también la circuncisión, la influencia de Mt se puede palpar al menos indirectamente¹⁶⁰.

Este intento de insertar el evangelio de Mateo en la historia del judeocristianismo es obviamente una hipótesis. La hipótesis se basa en el supuesto de que detrás de la génesis del evangelio de Mateo no se oculta simplemente una «operación de crítica literaria», sino que un autor, responsable ante su comunidad, elaboró las tradiciones normativas de ésta y las repensó a la luz del evangelio de Marcos. Nuestra hipótesis presupone, pues, que se pueden inferir de un proceso *único* de «crítica literaria» en textos comunitarios como éstos unas conclusiones sobre la historia de la Iglesia, como en la historia de las formas se infieren de las características *generales* de un microgénero unas conclusiones sociológicas sobre su raíz vital. Yo me conformo con ofrecer la *posibilidad* de este procedimiento y, con ello, la *posibilidad* de una inserción correcta del evangelio de Mateo en la historia de la Iglesia.

Si tal inserción es correcta, permitirá hacer un encuadramiento más claro del evangelio de Mateo en el conjunto del nuevo testamento: los herejes gálatas son, en cierto aspecto, los parientes próximos del evangelio de Mateo. Mateo difiere mucho, en todo caso, de la carta de Santiago¹⁶¹, no solo porque éste entiende por «ley perfecta de la libertad» (1, 25) solo la ley moral¹⁶², sino también porque Mateo reflexiona sobre la gracia a un nivel mucho

159 Según Epifanio, *Haer*, 28, 5, Cerinto utilizó el evangelio de Mateo, pero rechazó a la vez a Pablo, porque él se matuvo fiel a la circuncisión.

160. Ireneo, *Haer*, 1, 26, 2 declara que los ebionitas admiten la creación, la circuncisión, el templo y demás normas de la ley. Repudian a Pablo y solo aceptan a Mt, cf. también *Haer.*, 3, 11, 7 Pero los ebionitas se refieren, probablemente, al evangelio propio que circulaba bajo el nombre de Mateo (cf *supra*, nota 136) y que Ireneo confunde con el Mt canónico.

161. Entre Mt y Sant hay afinidades en *topoi* tradicionales τελειος (1, 4, Mt 5, 48, 19, 21); fe en la oración (1, 5-7, *topos* general); ταπεινος (1, 9s, *topos* general), llevar a la práctica la palabra (1, 23, cf Mt 5, 19, 7, 24-27, *topos* general), observancia de toda la ley (2, 10, cf. Mt 5, 18, en Sant, referida solo al decálogo), obras del amor (2, 15, cf 25, 23s; *topos* general); juramento (5, 12 = Mt 5, 37, *logion* idéntico; estrecha afinidad con Mt)

162. Cf R Schmend-U. Luz, *Gesetz*, 134s.

más profundo que la carta de Santiago. Mateo no conoce al parecer a Pablo ni su teología¹⁶³; pero él se alinearía, fundamentalmente, con los adversarios de Pablo. Defiende, a mi juicio, un modelo teológico que combina la ley y la gracia. Tendremos que examinar lo que esto significa para la unidad del nuevo testamento¹⁶⁴.

Por haber conducido a su comunidad judeocristiana hacia la misión pagana, el evangelio de Mateo fue recibido por la gran Iglesia, mayoritariamente paganocristiana, y se convirtió muy pronto —a mi juicio— en su evangelio principal¹⁶⁵. Es obvio que entre Mateo y la Iglesia paganocristiana que lo recibió tiene que haberse producido una evolución. La afirmación integral de la ley por Mateo no fue asumida, y su evangelio «ético» lo fue, cuando más, en la estructura. De ahí que la gran Iglesia solo pueda considerarse como herencia mateana en sentido limitado. Puede considerarse así porque el propio Mateo abrió su comunidad a la misión pagana en nombre del Glorificado y porque mantuvo en su idea de la ley la prioridad jesuática del amor sobre la ley ritual, en cuya perspectiva se pudo concebir la libertad de los paganocristianos frente a la ley.

c) *Mateo y el judaísmo*

Bibliografía: Davies, *Setting*, 208-315; Rummel, *Auseinandersetzung*, 26-35, 159-161.

Más bibliografía **, cf. *supra*, 85s.

La comunidad mateana, cuya misión en Israel había tocado a su fin, no pertenece ya a la asociación de sinagogas judías. La ruptura entre comunidad y sinagoga es definitiva. El intento de instalar la comunidad dentro de la asociación de sinagogas judías debe considerarse fracasado¹⁶⁶. El evangelista habla con énfasis

163. Cf. comentario a 5, 19 y 13, 25.

164. Cf. la sección «Mateo y Pablo» al final del vol. III de esta obra.

165. Sobre la recepción de Mt en la gran Iglesia cf. *infra*, 104s.

166. Bornkamm, *Enderwartung*, 17; Hummel, *Auseinandersetzung*, 28-33, 159-161; Davies, *Setting*, 332 (sobre su tesis, cf. notas 167, 169); Cope, *Scribe*, 126s y Brown, *The Matthean Community*, 216. En afirmaciones posteriores, Bornkamm (*Der Auferstandene*, 180: Mt como «judeo-cristiano helenístico») y Hummel (capítulo adicional 6 a la 2ª. edición de

de «sus» o «vuestras» sinagogas y letrados (4, 23; 9, 35; 12, 9; 13, 54; 23, 34; 7, 29). Aunque no hay en Mateo ningún signo directo del «anatema contra los herejes»¹⁶⁷, las relaciones con la sinagoga parecen estar rotas. No hay ningún indicio de que existan conversaciones entre la comunidad y la sinagoga. Mateo no espera encontrar lectores judíos no cristianos de su evangelio. Solo así se comprende que los dirigentes judíos y también la función del pueblo judío puedan estar tan fuertemente tipificados. Mateo asume incluso incongruencias históricas para describir el drama soteriológico que condujo a la secesión de la comunidad respecto al resto de Israel¹⁶⁸. El comentario intentará mostrar que el evangelista no hace ya ninguna llamada al pueblo de Israel para que crea en Cristo. Describe más bien a sus lectores creyentes en Cristo cómo se llegó a la situación en que esa llamada ya no se produce. La discusión con Israel perdió a su destinatario directo y adquiere la función de reforzar la autoconciencia de la comunidad, que ha de adaptarse a la ruptura con Israel y cuestionar a la vez una falsa seguridad recordando el destino de aquél. El juicio sobre Israel que Mateo describe, se convierte así en una interpelación indirecta a la comunidad. Tal como esto ocurre en Mateo, solo es posible fuera de la sinagoga.

Id, *Auseinandersetzung*, 166 «judeocristianismo de orientación universal») se pronuncian con mayor prudencia. Otros muchos autores postulan un origen judeocristiano de Mt, sin considerar la comunidad mateana dentro de la asociación de sinagogas, por ejemplo Kilpatrick, *Origins*, 111 (después de la *birkat haminim*), Hare, *Theme*, 164s (poco después de la separación de la sinagoga), Schweizer, *Christus*, 12s («sinagoga en la calle»), Stendahl, *School*, XIII s.

167 Cf. especialmente Davies, *Setting*, 275-282. Pero recientes investigaciones sobre la *birkat haminim* han mostrado que ésta no iba dirigida especialmente contra los judeocristianos, cf. D. Flusser, *Das Schisma zwischen Judentum und Christentum* EvTh 40 (1980) 229-233, R. Kimelman, *Birkat Ha-Minim and the Lack of Evidence for an Antichristian Jewish Prayer in Late Antiquity*, en E. P. Sanders (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition II*, Philadelphia 1981, 226-244, P. Schafer, *Die sogenannte Synode von Jabne*, en Id., *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*, 1978 (AGJU 15), 46-52. No habría que darle, pues, excesiva importancia.

168. Ejemplos la aparición común de fariseos y saduceos; el miedo común de Herodes y de toda Jerusalén ante el Mesías (2, 3), la automaldición del pueblo santo (27, 4s), etc.

Esto pone en claro, también, que el evangelio de Mateo no es una respuesta cristiana a Yamnia¹⁶⁹ Es más bien una respuesta cristiana al «no» de Israel a Jesús o el intento de transformar este «no» en una perspectiva fundamental La perspectiva intrajudía después de la destrucción de Jerusalén no afectó ya a Mateo Para él, la destrucción de Jerusalén no fue un acontecimiento fundamental¹⁷⁰ que obligase a una reconsideración propia, sino la confirmación del juicio de Dios sobre el «judaísmo» que Jesús había anunciado

El Mt judeocristiano está sin duda ligado estrechamente al *cuerpo de letrados fariseos* existente en todas las corrientes judías Siempre se han señalado especialmente las afinidades entre Mt y Yohanan ben Zakkai¹⁷¹ Esas afinidades, en efecto, son realmente sorprendentes Como Mt, también Yohanan —no fariseo en esto— prefirió la misericordia y la bondad al sacrificio y a los preceptos sobre pureza legal¹⁷² Si la tradición es correcta, el pasaje de Os 6, 6 («misericordia quiero y no sacrificio») fue un pasaje central Como Mateo, también Yohanan estuvo abierto a los paganos¹⁷³ Ambos respetan la ley ritual, aunque no la sitúan en el centro¹⁷⁴ Ambos buscan la norma de las normas¹⁷⁵ Ambos pertenecieron en la guerra judía al partido de la paz Para ambos es esencial el juicio futuro¹⁷⁶ Hay también una parábola muy similar en

169 Es lo que defiende Davies, *Setting* 256-315 para el sermón de la montaña En sentido crítico se puede ver la recensión de G Strecker, NTS 13 (1966-1967) 105-112 Yo puedo asentir plenamente a las preguntas críticas de Strecker no solo las coincidencias de Mt con Yamnia son en parte muy débiles, sino que, sobre todo, la propia Yamnia necesitaria a mi juicio, de cierta desmitologización Davies «condensa» en realidad con este término («Yamnia») una evolución compleja producida en el judaísmo a lo largo de varios siglos

170 Jerusalén es para él, ya desde la geografía teológica de Mc y también desde Q (Lc 13, 34s), la ciudad culpable (de la muerte de Jesús)

171 V Dobschutz, ZNW 27 (1928) 339, 344 Sobre Yohanan, cf J Neusner *A Life of Yohanan ben Zakkai* ²1970 (StPB 6)

172 bBB 10b = Bill I, 204s el sacrificio confiere la expiación a los israelitas y la beneficencia confiere la expiación a las naciones (en expresa contradicción con la exégesis prevalente de Prov 14, 34), Abot RN 4 = Bill I 500 las obras de amor como medio de expiación para Israel después de la destrucción del templo, con cita de Os 6, 6

173 Cf bBB 10b y bBer 17s = Bill I, 198 (Yohanan saludaba primero a todos, incluso a los paganos, cf Mt 5 47)

174 NuR 19, 8, Pesiq 40b = Bill I, 719 ni lo muerto mancha ni el agua purifica, sino que el Santo lo ordeno así Cf también 'Eduj 8 7 = Bill IV 793 Elías no ejerciera ninguna función sacerdotal TPara 3, 8 (632) = Bill IV 347 conflicto con el sumo sacerdote

175 Cf Ab 2, 9 = Bill II, 15

176 Cf el diálogo en el lecho de muerte bBer 28b = Bill I 581

los dos¹⁷⁷. Como Mt, también Yohanán presenta la fe en un plano ético, como precepto practicable en la vida cotidiana.

Nadie intenta, a mi juicio, establecer relaciones directas entre uno y otro¹⁷⁸. El hecho es que Mt y el representante principal de la consolidación judía después del año 70 coincidieron en tantos puntos como nunca volvió a ocurrir durante largos siglos entre cristianos y judíos. Pero el foso entre la comunidad y la sinagoga era ya demasiado profundo como para dar ocasión a un diálogo.

d) *La situación intracomunitaria*

El evangelio de Mateo no está marcado solo por la ruptura con Israel. Revela asimismo una serie de problemas internos de la comunidad. Los problemas se asemejan a los que conocemos por otros escritos neotestamentarios; son, pues, problemas típicos de la segunda y tercera generación.

1. Lo más importante es que Mateo tiene que invitar constantemente a su comunidad a la acción. El término, relevante para él, «poca fe» puede aclarar la situación. La comunidad necesita que alguien la exhorte a la perseverancia, la fidelidad, la praxis, la fe valerosa. Se trata del problema básico: cómo un cristiano o una comunidad sigue siendo lo que es sin claudicar¹⁷⁹. En esta situación adquiere gran relevancia la parenesis y la perspectiva del juicio. Pero Mateo, al narrar de nuevo a su comunidad la historia de Jesús como historia del ser-con-nosotros de Dios y al cimentar en ella la voluntad de Dios, confirió una nueva dimensión al anuncio de la gracia¹⁸⁰.

177. bShab 153a = Bill I, 878 banquete del rey. Otras coincidencias, GenR 42 (25c) = Bill. III 255 sorprendente vocación de Eliezer

178 Habrá que analizar, más bien, el importante trasfondo galileo para Yohanán y para el cristianismo primitivo (distancia respecto al templo, relaciones entre Yohanán ben Zakkai y Hanina ben Dosa), cf bBer 34b = Bill II, 441 y nota 174

179. Kingsbury, *Parables*, 135 habla de «materialism. spiritual slothfulness. hatred among Christians... levellessness... lack of generosity.. unwillingness to forgive the brother cases of apostasy lawlessness.. disobedience of all kinds»

180. La Carta a los hebreos afronta una situación similar a la de Mt. También ella refuerza el anuncio de la gracia y la parenesis.

2. Solo en un segundo plano es importante que la comunidad mateana tuviera que afrontar la falsa profecía y la falsa doctrina (7, 15-23; 24, 10-12). No es fácil saber cuál era el contenido de las falsas doctrinas¹⁸¹. Solo sabemos que hubo pneumáticos (profetas, taumaturgos) (7, 22). Posiblemente tenga alguna relación con los falsos maestros el hecho de que Mateo entienda su mensaje, de modo tan consecuente, como precepto del Jesús terreno (= εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας) y vincule la comunidad a ese mismo Jesús terreno. El Espíritu, significativamente, reviste escasa importancia: no es él, sino Jesús mismo el que estará todos los días con su comunidad hasta el fin del mundo (28, 20). La profecía y el milagro aparecen valorados desde el ángulo de Jesús y de sus exigencias.

e) *El lugar de origen*

Bibliografía: Kraeling, C., *The Jewish Community at Antioch*: JBL 51 (1932) 130-160; Meier, J., *Antioch*, en R. Brown-J. Meier, *Antioch and Rome*, New York 1983, 11-86; Osborne, R., *The Provenance of St. Matthew's Gospel*: SR 3 (1973) 220-235; Slingerland, H., *The Transjordanian Origin of St. Matthew's Gospel*: JStNT 3 (1979) 18-28; Viviano, B., *Where was the Gospel according to St. Matthew Written?*: CBQ 41 (1979) 533-546; Zumstein, J., *Antioche sur l'Oronte et l'Evangile selon Matthieu*: SNTU A 5 (1980) 122-138.
Más bibliografía **, *supra*, 85s.

La cuestión del lugar de origen no es susceptible de una respuesta definitiva; las informaciones son demasiado escasas. Las numerosas hipótesis tienen algo en común: se basan en indicios muy débiles. Hay consenso en que Mt procede de un espacio sirio¹⁸². Se discute su determinación más exacta.

Las propuestas más importantes: la mayoría de los autores se han inclinado siempre por *Antioquía*¹⁸³. Las razones a su favor¹⁸⁴ son:

181 Cf comentario Mt 7, 15-23, análisis n 3

182 Solo Tilborg, *Leaders*, 172, desplaza a Mt a Alejandría, pero sin aducir razones.

183. Defendido recientemente por Meier* y Zumstein*

184. Streeter, *Gospels*, 504, adujo una razón precisa: solo en Antioquía y en Damasco correspondería exactamente el *estater* oficial a dos didracmas (cf Mt 17, 24-27) ¡No! La palabra *στατήρ* pudo aplicarse como designación de una moneda de plata a diversos patrones y valía entonces 4 dracmas, por ejemplo, del patrón ático o tolemaico (Liddell-Scott s. v)

1 El evangelio de Mateo tiene que proceder de una gran ciudad con buenas vías de comunicación, de lo contrario no se hubiera difundido con tanta rapidez —Pero este extremo se da en muchas ciudades sirias

2 En Antioquía hay muchos judíos¹⁸⁵ —Sí, pero también en otras ciudades Se sabe incluso de la existencia de letrados durante la época de Misná y del Talmud en toda una serie de ciudades sirias¹⁸⁶

3 Las tradiciones petrinas de Mt 16, 17-19 pueden apuntar a Antioquía —Pero la tradición sobre la roca de Pedro aparece también en el evangelio de Juan. Además, no reviste ninguna importancia para la redacción de Mt Es cierto que hay alguna afinidad entre Mt y el cristianismo «petrino»¹⁸⁷, pero no tiene por qué apuntar a Antioquía

Las razones en contra de Antioquía son igualmente endebles

1 Mt no hace referencia a ningún episcopado —Pero eso no significa mucho él escribe unos 30 años antes que Ignacio Además, ningún evangelio menciona a un obispo, porque se ocupan en definitiva de la historia de Jesús

2 La comunidad antioquena estuvo abierta desde el principio en sentido helenístico y en favor de la misión pagana (Hech 11, 19-26) Por otra parte, Mt habría tenido noticias de Pablo en Antioquía —Este argumento tiene mayor peso, pero no hay que olvidar que Antioquía era una gran ciudad en la que había varios barrios judíos¹⁸⁸ Había, casi con seguridad, diversas Iglesias domésticas cristianas¹⁸⁹ Además, la composición de muchas comunidades cambió después del año 70 con la llegada de palestinos refugiados

185 Según Kraeling*, 136, entre 45 000 y 65 000 judíos en una población total de 300 000 habitantes Kraeling enumera para toda Siria alrededor de 7 millones de habitantes, de ellos 1 millón judíos De ser correcto este supuesto, resulta inadmisibile la valoración de F Josefo, *Bell*, 2, 479 según la cual, con las masacres ocurridas al comienzo de la guerra, los judios solo sobrevivieron en Antioquia, Apamea y Sidón

186 Según A Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris 1868, 294s, 297-300, 306, 312, hay constancia de la presencia de rabinos en Tiro, Sidón, Damasco, Atribolis (= Trablus), Arkat Lebanah, Hamas (= Homs) y Antioquia

187 Cf *supra*, 89s

188 Kraeling*, 140-145

189 Había también varias sinagogas Pero G Theissen me hace notar que los judios antioquenos poseían un ἀρχὼν (F Josefo, *Bell*, 7, 46s), lo mismo que el etnarca de Alejandria y probablemente (!, pero cf Flavio Josefo, *De bello Judaico* II/2, [ed O Michel-O Bauernfeind], Darmstadt 1969, 229, nota 29) de otro modo que en Roma ¿Un contrapunto judío al obispo cristiano Ignacio?

¿Qué otras posibilidades hay? Se han propuesto nombres como Fenicia¹⁹⁰, Cesarea Marítima¹⁹¹, Cesarea de Filipo¹⁹², Jordania oriental¹⁹³ o Siria oriental (Edesa)¹⁹⁴. Los argumentos son tan vagos que no vale la pena analizar las distintas propuestas. Cabe afirmar, en general, que cuanto menor y más recatada sea la comunidad de Mt más difícil será explicar la rápida difusión del evangelio de Mateo.

¿Se puede afirmar algo concreto? Antioquía no es la peor hipótesis, a mi juicio. Se puede demostrar que Ignacio de Antioquía utilizó allí el evangelio de Mateo poco después del año 100. También se pueden comprender en Antioquía las posibles afinidades con la primera Carta de Pedro¹⁹⁵. El evangelio de Mateo procede, pues, quizá de una (!) comunidad antioquena. Pero esto no pasa de ser una hipótesis.

¿Qué decir de las indicaciones que hace el evangelio mismo? Son escasas. Ναζωραῖος (2, 23) fue una designación siria de los cristianos. En 4, 24 se menciona a Siria. Ambos datos apuntan decididamente en favor de Siria. En favor de Siria hablan también la fuerte impronta de la fuente de los *logia* y las afinidades con el radicalismo itinerante relacionado con ella. En favor de Siria apunta el hecho de que Mateo hubiera ejercido una influencia histórica especial en ese judeocristianismo¹⁹⁶. ¿Dónde sería imaginable un evangelio fundamentalmente fiel a la ley fuera de Siria? Es plausible que el evangelio proceda de una ciudad¹⁹⁷. Menos claro es que la comunidad mateana fuese rica, como han concluido algunos basándose en cierta preferencia del evangelista

190 Kilpatrick, *Origins*, 131-134.

191. Viviano*

192. Kunzel, *Studien*, 251 como posibilidad

193 Slingerland*

194. Bacon, *Studies*, 18-23, Osborne*.

195 Cf *infra*, 107

196. Cf. *supra*, 89. El evangelio de los nazarenos del norte de Siria es más importante que el evangelio de los ebionitas del sur de Siria, porque es mucho más afín a Mt

197 Kilpatrick, *Origins*, 124, basado en el uso de Mateo de la palabra *πολις*. Pero esto no demuestra nada, porque el uso lingüístico de los LXX se hizo corriente (cf. comentario a 9, 1) Lo decisivo es solo la referencia a la rápida difusión del evangelio de Mateo, que pudo proceder por ello de una ciudad con buenas comunicaciones.

por las grandes sumas de dinero¹⁹⁸. También la gente humilde puede hablar de grandes cantidades de dinero. En suma: el evangelio de Mateo no delata su lugar de origen. Sin duda fue una ciudad siria bastante populosa, cuya *lingua franca* era el griego.

f) *El tiempo de origen*

El *terminus post quem* es el origen del evangelio de Marcos y la destrucción de Jerusalén (22, 7)¹⁹⁹. El *terminus ad quem* es más difícil de establecer. Depende de la pregunta sobre dónde y por quién fue utilizado el evangelio de Mateo.

Hay aquí muchos puntos discutidos. Yo me limito a exponer a modo de tesis mi opinión, que se aproxima más a la de Massaux que a la de Koster²⁰⁰. La *Didajé*²⁰¹ presupone sin duda la redacción de Mt. Pasajes como el cap. 8 o —menos seguro— 10, 5 o el cap. 16 permiten lanzar una hipótesis casi cierta: la *Didajé* surgió en una comunidad marcada por Mt. Pero la *Did* no es datable con exactitud.

Ignacio²⁰² no está influido primariamente por el evangelio de Mateo, pero lo conoció, ya que hay pasajes que presuponen la redacción de Mateo (*Sm*, 1, 1 = Mt 3, 15, cf. *Phld.*, 3, 1 = Mt 15, 13). Policarpo conoce a Mt en su (2.^a) carta (Policarpo, 2, 3 = Mt 7, 1s; 5, 3.6.10,

198 Kilpatrick, *Origins*, habla de una «well-to-do city church» y remite a la presencia de palabras como στατήρ, ταλαντον, χρυσος, ἀργυ- (cf. la tabla *supra*, 58-75). Pero cabe aducir contra ello la presumible ausencia de un AT entero en la biblioteca de la comunidad de Mateo, cf. *excursus* a 2, 23, sección 2.

199 Son pocos los que defienden fechas tempranas, por ejemplo J. A. Robinson, *Redating the New Testament*, London 1976, 102-107 (entre el año 50 y 64, según Ireneo, *Haer*, 3, 1, 1 sobre cronología de episodios de Pedro y de Pablo) y Gundry, 599-609. Cf. el comentario a ambos para la cronología de pasajes tan importantes como 17, 24-27 y 22, 7.

200. Massaux, *Influence*, 664-677, supone en muy pocos casos «contac littéraire certain», mientras que Koster, *Überlieferung*, considera la tradición judía y las transmisiones orales de los Padres apostólicos mucho más importantes que los evangelios (cf. la visión panorámica 259s). La dificultad está en que la mayoría de los autores del siglo II conocen los evangelios, pero no los citan directamente.

201. Para la secciones siguientes soy deudor a gran escala del esbozo de disertación doctoral de W. D. Kohler.

202 J. Smit-Sibinga, *Ignatius and Matthew* NT 8 (1966) 263-283, rechaza injustificadamente, a mi juicio, una utilización directa.

Polícarpo, 7, 2 = Mt 6, 13; 26, 41). Pero siendo la datación incierta, solo podemos afirmar que Mt era quizá conocido en Esmirna alrededor del año 115. Me parece pensable que haya contactos entre la Carta de Bernabé y Mt (cf. especialmente 5, 8-12 con 5-7.8s 23s), pero no hay posibilidad de demostración. Algo parecido se puede decir sobre la primera carta de Clemente (cf. especialmente 24, 5 con Mt 13, 3-9 y 46, 6-8 con Mt 18, 6s). Es, pues, posible que Mt fuera conocido antes del año 100 en Roma y algo más tarde en Egipto. Justino, en fin, presupone a mi juicio los evangelios, pero utilizó sobre todo el evangelio de Mateo.

Un problema especial constituye la primera Carta de Pedro. Las afinidades con la tradición sinóptica son extraordinariamente intensas (2, 7 = Mt 21, 42 par; 2, 20 = Lc 6, 46[?]; 2, 25 = Mt 9, 36[?]; 3, 8s = Mt 5, 39.44; 4, 13 = Mt 5, 11s par, etc.). Hay, sobre todo, dos pasajes donde los contactos con la redacción de Mateo son más posibles (2, 12 = Mt 5, 16; καλὰ ἔργα, δοξάζω; 3, 14 = Mt 5, 10: εἰ καὶ πάσχοιτε διὰ δικαιοσύνην, μακάριοι). Estos contactos no son concluyentes, pero son llamativos por su número. Hay que contar en serio, a mi juicio, con que 1 Pe presupone Mt²⁰³. Si procede del tiempo anterior al punto culminante de la persecución domiciana en Siria —Babilonia = Roma (5, 13) no lo contradice, pues Roma pertenece a la ficción petrina—, tendríamos aquí el primer testimonio sobre Mt.

El evangelio mismo suscita la pregunta de si contempla directamente la dolorosa experiencia de la ruptura con Israel o si reflexiona sobre ella desde cierta distancia temporal. El comentario intentará fundamentar la primera hipótesis. La hipótesis postula un tiempo de redacción relativamente temprano. Unido esto a los primeros testimonios ciertos y posibles, se incrementan los indicios. Sin duda hay que contar además con el tiempo que necesitó el evangelio de Marcos para llegar a la comunidad mateana judeocristiana... No obstante, no se podrá datar el evangelio de Mateo mucho después de los años 80.

g) *El autor*

No conocemos al autor. La atribución a Mateo es muy antigua²⁰⁴; obedece presumiblemente a los textos Mt 9, 9; y 10, 3. Que el autor ejercía una función en su comunidad, por ejemplo

203. E. Best, *1 Peter and the Gospel Tradition* NTSt 16 (1969-1970) 95-113, llega a un resultado negativo.

204. El presbítero citado por Papías, el evangelio de los ebionitas fr 1

la de catequista²⁰⁵, es una presunción interesante, pero no es demostrable. Poseía un talante estilístico de impronta judía, un talante lingüístico griego y una formación sinagoga. No era letrado en el sentido de un exegeta de formación rabínica, no hay indicios de ello.

Yo presupongo, pues, que el apóstol Mateo no es el autor del primer evangelio²⁰⁶. De serlo, ¿habría utilizado el libro de alguien que no era testigo ocular como fuente principal, siendo él mismo testigo ocular? Esta dificultad no parece fácil de resolver. También Mt 9, 9 sobre el llamamiento de Leví, que transfiere la tradición al «discípulo» Mateo, es un argumento claro, a mi juicio, contra la autoría de Mateo²⁰⁷.

Hay que reconocer honestamente, sin embargo, que esta hipótesis, ya corriente, presenta sus dificultades. Estas son de doble naturaleza.

1 El título εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον es antiguo. Más antiguo que Papías, que lo presupone, ya que lo aduce en su testimonio a los presbíteros (Eusebio, *Hist. Eccl.*, 3, 39, 15 comienzo). Según sea la ubicación temporal de Papías, se llega con su testimonio al tiempo algo anterior o algo posterior al año 100.

2 El presbítero estimaba que Mt, que ordenó su evangelio al estilo hebreo, es su autor, lo mismo que Mc, el hermeneuta de Pedro, es el autor de su evangelio. En cuanto al evangelio de Marcos, tal es la interpretación más probable, ya que εὐαγγέλιον κατὰ apenas puede entenderse de otro modo tratándose de una persona bastante desconocida que no es una autoridad apostólica y aparece mencionada expresamente en el evangelio²⁰⁸.

= Epifanio, *Haer.*, 30, 13, 2s (Hennecke³ I, 102) alrededor del año 100 o en la primera mitad del siglo II.

205 Cf. comentario a 13, 52. V. Dobschütz, ZNW 27 (1928) 338, llama al autor «rabino y catequista», H. Schwarck, *Matthaus der Schriftgelehrte und Josephus der Priester*, en W. Dietrich (ed.), *Theokratia (FS K. H. Rengstorff)*, Leiden 1973, 145, un tanto crudamente, «profesor de religión», C. F. D. Moule, *St. Matthew's Gospel. Some Neglected Features*, StEv II, 1964 (TU 87), 98 «γραμματεὺς in its secular, not rabbinic sense».

206 En otro sentido se pronuncia, por ejemplo, Gundry, 609-622.

207 Cf. comentario a 9, 9.

208 Como el genitivo de εὐαγγέλιον ya estaba ocupado tradicionalmente (θεοῦ, Χριστοῦ κτλ.), quedó solo la preposición κατὰ para expresar al autor, análogamente a ἡ παλαιὰ διαθήκη κατὰ τοὺς ἑβδομηκοντα, κατὰ Νεεμίαν (2 Mac 2, 13), κατ' αὐτόν (Josefo, *Ap.*, 1, 18, más documentos en Bauer, *Wb s v κατὰ* 6c). La Iglesia antigua entendió siempre (con razón) los títulos de los evangelios como indicación de los autores, cf. Th. Zahn, *Einleitung in das Neue Testament* II, Leipzig 1899, 172s, 179, nota 3.

Así pues, la hipótesis normal debe aceptar, o bien que nuestro libro llevó antaño algún otro título, o que se entendió el título de otro modo que posteriormente y, quizá también, de otro modo que el título del evangelio de Marcos, o que antaño carecía de título.

Todos estos supuestos son difíciles de probar. Los títulos son necesarios si se guardan varios códices juntos en el armario de una sinagoga o de una sala de la comunidad²⁰⁹. Esto ocurrió muy pronto, pues no se quiso que Mt desplazara a Mc y se depositó probablemente junto a él. La posibilidad de que un cristiano desconocido llamado Mateo hubiera compuesto el evangelio y fuese identificado secundariamente con el apóstol²¹⁰ es improbable tratándose del nombre relativamente raro de Mattai, y queda excluida por los textos 9, 9 y 10, 3. También es difícil creer que el escrito hubiera llevado antes otro título, porque el término «evangelio» en el sentido de un libro sobre el mensaje y la actividad de Jesús sugiere el uso lingüístico de εὐαγγέλιον de Mt más que el uno que hace Mc²¹¹, de suerte que el título «mateano» se habría transferido a Mc antes que a la inversa. Mas, por otra parte, εὐαγγέλιον aplicado a un libro es un término posible basado en Mt, pero no un término mateano. Esto indica que el título εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον es más reciente que el evangelio de Mt.

Las dificultades son considerables. Yo no voy a ceder a ellas postulando al apóstol Mateo como autor. Pero he querido mencionarlas, porque se suelen pasar por alto generosamente.

6. *La historia de la influencia y la intención de este comentario*

La historia de la influencia es objeto de atención en este comentario. Con frecuencia es el meollo de la explicación y no solo su final. Esto requiere una breve aclaración.

Ante todo, una *definición*: yo entiendo por *historia de la exégesis* la historia de las exposiciones de un texto en comentarios y en otros escritos teológicos. Entiendo por *historia de la influencia* la historia, recepción y actualización de un texto con otros medios diferentes al

209. Alusión a M. Hengel, *Die Evangelienüberschriften*, SHAW 1984/3, 28-51.

210. Es posible que bajo el nombre frecuente de Marcos se identifique a un autor desconocido llamado Marcos con el Juan Marcos conocido.

211. Cf. *excursus* a 4, 25.

comentario, por ejemplo sermones, derecho eclesiástico, canto, praxis de la Iglesia²¹² La historia de la influencia y la historia de la exégesis son como dos círculos concéntricos, siendo la primera el género respecto a la segunda

En este tema era inevitable hacer una selección Concretamente a) una *selección de perícopas* Siendo Mt el evangelio principal de la Iglesia, la historia de la influencia del material sinóptico viene a ser en buena medida la historia de la influencia del evangelio de Mateo A diferencia de otros escritos del NT, en los que cabe hablar de historia de las ideas básicas, la historia de la influencia de Mt es una historia de perícopas sueltas, incluso de versículos y semiversículos sueltos²¹³ Era inevitable hacer una selección Y eran importantes los siguientes aspectos: 1 una relativa preferencia por materiales Q y del fondo especial frente a los materiales de Marcos²¹⁴, 2 preferencia por las perícopas y versículos más influyentes, cuya historia aclara en forma paradigmática la situación presente de la iglesia y de los cristianos

Aún más difícil era b) la *selección del material* Era necesario pagar tributo al azar la historia de la influencia de los textos bíblicos es interminable y los conocimientos de cada comentarista son finitos Sobre todo cuando rebasamos el marco de la historia de la exégesis, el azar ejerció forzosamente su función Pero convenía seleccionar ejemplarmente el material El objetivo no era presentar una visión panorámica completa de la historia de la influencia en orden cronológico. La historia de la influencia habría de ayudar más bien a traer la exégesis de un texto a nuestro presente Por eso, las exposiciones «tipológicas» parecían las más indicadas Hemos seguido los siguientes criterios de selección

1 Hemos preferido aquellas exégesis que determinan nuestra propia precomprensión de los textos

2 Hemos preferido aquellas exégesis que marcaron la Iglesia evangélica y la Iglesia católica como confesiones, en el marco de un «comentario evangélico-católico»

3 Hemos preferido aquellas exégesis que abordaron el sentido textual originario en una situación nueva y pueden tener funciones correctivas para nosotros

212 Cf G Ebeling, *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift*, en *Wort Gottes und Tradition*, Göttingen 1963, especialmente 24 «en la acción y en el sufrimiento en el culto y en la oración, en la labor teológica y en las decisiones personales, en la organización eclesial y en la política eclesiástica en las guerras y en las obras de caridad»

213 Cf K Beyschlag, *Zur Geschichte der Bergpredigt in der alten Kirche* ZThK 74 (1977) 299

214 Las indicaciones de Gnika, *El Evangelio según san Marcos*, sobre la historia de la influencia son también importantes para Mt

4. Entre los diversos documentos posibles hemos preferido los textos más antiguos y los más influyentes (por ejemplo Ireneo o la *Glossa Ordinaria*).

Pese a todos los criterios, la empresa de un comentario con especial atención a la historia de la influencia resulta inevitablemente diletante. Este diletantismo me pareció necesario. A mi juicio, el inconveniente mayor de la exégesis histórico-crítica actual es que aísla un texto en su propio tiempo y en su propia situación originaria, impidiéndole así decir algo sobre el presente²¹⁵. Las soluciones que soslayan la dimensión histórica, como por ejemplo una retracción desde la historia hacia el mundo narrado o estructurado del texto o una eliminación fundamentalista de la historia mediante la hipostatización del texto como palabra suprahistórica de Dios, no me parecen viables, aunque sean señales de alarma. La exégesis histórico-crítica debe ejercer una doble función: primero ha de distanciar los textos del exegeta y singularizarlos, retro trayéndolos a su tiempo; segundo, debe revelar al expositor su propia precomprensión al afrontar textos extraños y enseñarle algo sobre sí mismo. La combinación de los dos momentos evitará que la exégesis histórico-crítica *se limite* a distanciar un texto del presente. A mi juicio, la exégesis histórico-crítica ha realizado hasta ahora de modo insuficiente el segundo aspecto de su doble tarea. Precisamente en este punto la historia de la influencia ha de ser un elemento de refuerzo y ha de aclarar al exegeta 1. quién es él al afrontar los textos, y 2. quién podría ser frente a ellos. Vamos a analizarlo.

1. La historia de la exégesis y de la influencia pone de manifiesto lo que nosotros hemos llegado a ser partiendo de los textos. Interesan aquí, sobre todo, las tradiciones exegéticas de la Iglesia y del ámbito cultural propio.

a) La historia de la exégesis y de la influencia enseña a comprender lo que el exegeta debe a sus textos. Este nunca se encuentra con ellos en un espacio abstracto que le permita convertirlos sin más en un objeto que él puede investigar científicamente.

215 H.-G. Gadamer, *Verdad y método* I, Salamanca 1991, afirma que «el texto que se intenta comprender históricamente es privado de su pretensión de decir la verdad» (374)

camente. El exegeta se parece más bien a una persona que ha de investigar el agua de un río y ocupa una barquichuela que es llevada y arrastrada por este río. Así, el exegeta es sustentado por sus textos. El distanciamiento histórico-crítico visto desde esta perspectiva supone en cierto modo la ceguera de una realidad vital. La historia de la influencia pretende señalar el vigor de los textos previo a nuestra exégesis.

b) La historia de la exégesis y de la influencia debe ayudar a comprender *cómo* cada exegeta es marcado por sus textos. Esa historia aclara la prehistoria de la precomprensión por parte del exegeta. Le muestra, por ejemplo, lo que es el catolicismo o el protestantismo, tal como se han decantado en el trato constante con los textos bíblicos. No se trata primariamente de «malentendidos» evangélicos o católicos. Se trata, más fundamentalmente, del descubrimiento de lo que nosotros hemos llegado a ser como evangélicos o como católicos por medio de los textos. Pero eso especifico que nosotros estamos obligados a una escucha más especial, situacional, del sentido originario del texto. Para ello sirve precisamente la historia de la exégesis y de la influencia.

c) La historia de la exégesis y de la influencia ejerce también una función negativa. Debe impedir que hagamos del texto, ingenuamente, un material contemporáneo, saltando la distancia de siglos. Alertándonos sobre la peculiaridad de cada situación histórica, incluida la propia del exegeta, libera al presente de dictados bíblicos apresurados cuyo reverso ha sido siempre, históricamente, la neutralización del texto mediante reinterpretación, reducción, etc. Nos alerta también sobre la capacidad *propia* de los textos para *revitalizarse* en cada nueva situación. Alerta sobre la peculiaridad de cada situación histórica, narrando cómo se ha llegado a esta peculiaridad, entre otras vías, a través de los textos. Invita, pues, dicho gráficamente, no a «saltar» el gran foso²¹⁶, sino a descender a él y subir de nuevo para pasar al otro lado.

216. No me refiero aquí al foso abismal que Lessing vio entre las verdades fácticas y las eternas, la exégesis de la Iglesia antigua, con su oferta de verdades eternas de la revelación, propuso una alternativa directa para salvar ese foso. Se trata más bien del foso abismal existente entre la verdad histórica de aquella época y la verdad histórica actual, y de la dificultad, por culpa del historicismo, de detectar en las verdades pasadas, de suyo únicas, algo válido actualmente.

2. Pero la historia de la exégesis y de la influencia ofrece también correctivos; muestra ejemplarmente lo que nosotros podríamos conocer partiendo de los textos. En la búsqueda de emiendas ejemplares, el exegeta se interesará sobre todo por modelos de historia de la influencia en otros ámbitos eclesiales o culturales. En ese sentido la historia de la influencia sirve también —un efecto secundario— para la comprensión ecuménica. La historia de la influencia ofrece correctivos a) en el aspecto fundamental-hermenéutico (a, b, c) y b) para el tratamiento de los distintos textos (d, e).

a) Las exégesis de la Iglesia antigua, de la edad media y de la edad moderna hasta la Ilustración son siempre importantes porque interpretaron cada texto bíblico desde la totalidad de la fe, bien como *regula fidei*, iluminación gnóstica, doctrina eclesial o fe protestante. En cambio, la exposición histórico-crítica distancia el texto a exponer, no solo respecto al exegeta y a su fe, sino también, tendencialmente, respecto a la totalidad del testimonio bíblico, destacando su peculiaridad. La interpretación eclesial clásica puede confrontar constantemente al exegeta actual con eso que, *mutatis mutandis*, es también su propia tarea, a saber, exponer el sentido de un texto concreto desde la totalidad de la fe.

Yo no sostengo que la exégesis cristológica, dogmática, de la Iglesia antigua pueda ser modélica en un sentido directo. Pero es sugestiva, porque no desmenuza el testimonio bíblico en innumerables afirmaciones aisladas entre las que el autor tenga que decidir en un sentido u otro, y porque no conoce un foso entre pasado y presente, sino que enuncia el sentido de un texto en y para el presente del exegeta²¹⁷. Recuerda a éste lo que significa propiamente interpretar un texto bíblico, a saber, una re-formulación responsable y comprometida de eso que inquietó al autor de un texto²¹⁸. Solo se puede comprender un texto en el presente, y la

217 Una experiencia que acompaña constantemente al trabajo es siempre la de que «los Padres de la Iglesia . hicieron unas exégesis que ponen los pelos de punta a cualquier filólogo. Y sin embargo ¿quién negará que ellos sabían mejor que nosotros el *quid* de la cuestión?» (G. Picht, *Theologie in der Krise der Wissenschaft*. EK 3 [1970] 202).

218 Cf. la distinción de K. Barth entre el «enigma del documento originario» y «el enigma de la cosa» (*Der Römerbrief*, prólogo a la 2ª edición, reimpr. Zollikon 1947, XII). Barth describe la comprensión del contenido de

exegesis solo se puede hacer para el presente, porque el tema del texto solo puede convertirse en tema del exegeta en el presente. La exégesis de la Iglesia antigua recuerda que los textos bíblicos deben entenderse *así*. No puede dispensarnos de esta tarea histórico-crítica, ya que en la edad moderna la exégesis no puede ser ya igual que antes, pero recuerda al exegeta que su tarea no ha terminado con la exégesis histórico-crítica, pues no se comprende aún lo que significa el tema de un texto cuando se comprende lo que *ha* significado. Sirve para el «trato con las cosas mismas»²¹⁹ y ayuda a pasar de la explicación a la comprensión.

b) Especialmente la historia de la influencia, que va más allá de la historia de la exégesis, recuerda que la comprensión de un texto bíblico no se produce solo por fijación de sus enunciados, sino además por la praxis y el sufrimiento, por el canto y la poesía, por la oración y la esperanza. Recuerda que la comprensión de los textos bíblicos es tarea de cada persona.

c) La historia de la exégesis y de la influencia recuerda todo el potencial de sentido que late en los textos bíblicos. Recuerda que los textos bíblicos no poseen simplemente un sentido fijo y concluso, sino lleno de posibilidades.

Es importante la *yuxtaposición* de diversas exposiciones en la exégesis de la Iglesia antigua, medieval y moderna hasta el siglo XVII. No es simple expresión de un tradicionalismo que lo transmite todo indiscriminadamente, sino de la idea fundamental de que los textos tienen múltiples posibilidades de aplicación que no se excluyen entre sí. La yuxtaposición de diversos sentidos tiene, a mi juicio, en la edad media una importancia fundamental. Todo esto da una idea de la libertad que late en los textos bíblicos.

un texto como la situación «en la que yo casi olvido que no soy el autor, en la que yo lo he entendido tan bien que lo hago hablar en mi nombre e incluso puede hablar en mi nombre». Precisamente esto ocurrió constantemente en la exégesis eclesial católica: lo dicho por el texto se mezcla con lo dicho por el intérprete. En este proceso de fusión, la explicación distanciadora de la crítica histórica puede significar un momento de control provechoso, mas no cuando impide la fusión.

219 E. Fuchs, *Marburger Hermeneutik* (Tübingen 1968), 18, en conexión con una distinción entre explicación y comprensión que asume y prolonga la idea de Dilthey. Se podría decir, en la versión de Fuchs, que la exégesis trata de profundizar en la comprensión mediante la explicación. La historia de la influencia impide que la explicación distante destruya la comprensión en lugar de profundizarla, mostrando como el texto distanciado está ya siempre en el exegeta.

d) La historia de la influencia de los textos bíblicos abre nuestro horizonte al permitir un gran caudal de experiencias. Las experiencias de los cristianos en otras situaciones y contextos son especialmente relevantes como correctivos.

e) La historia de la influencia ayuda también a aprender de las realizaciones logradas y malogradas de los textos bíblicos. Muestra dónde las experiencias históricas alertan sobre pasajes abiertos y sobre problemas no resueltos. Plantea la cuestión de las consecuencias de los textos bíblicos. Mateo enseña que a los profetas hay que conocerlos en sus frutos (7, 15-23). La historia de la influencia indaga los frutos de los textos bíblicos. No solo ayuda así a evitar los «frutos dañados», sino que plantea a veces ciertas preguntas a los textos mismos partiendo de los frutos²²⁰.

Estas reflexiones pretenden dejar en claro que la historia de la exégesis y de la influencia no busca acumular material histórico adicional junto al material exegetico. Intenta más bien ayudar a superar una deficiencia de la exégesis histórico-crítica. Intenta ayudar a introducir los textos bíblicos en el presente. Por eso la historia de la exégesis y de la influencia no es en este comentario, siempre que sea posible, un mero apéndice, sino una parte integrante de la exposición.

Una peculiaridad de este comentario es, pues, que trae al presente —ocasionalmente y quizá con excesiva parquedad— los textos bíblicos «de antaño» e incluye juicios sobre el presente. Estimo que solo así se puede responder a la pretensión de los textos. El comentario habla de la significación del «cristianismo de la praxis» mateano en una situación en la que la Iglesia establecida se convierte en Iglesia minoritaria. O intenta hablar sobre el sermón de la montaña en la situación de amenaza nuclear, y sobre Cristo, el Hijo del hombre y juez del universo, ante la culpabilidad respecto al judaísmo. Intenta no excluir la reacción propia del exegeta. Contiene así un momento de compro-

220 En otro lugar propongo entender el amor, desde la perspectiva de Mt, como un (!) criterio de verdad para interpretaciones de textos bíblicos (*Erwägungen zur sachgemassen Interpretation neutestamentlicher Texte* EvTh 42 [1982] 512-514).

miso personal y otro momento de limitación subjetiva. Tales intentos aparecen posibilitados y mediatizados a la vez por la historia de la influencia. No son, a mi juicio, algo que se añade posteriormente a la comprensión de los textos, sino que pertenecen a ella.

Comentario

I

PRELUDIO (1, 1-4, 22)¹

Mateo intenta sugerir desde el principio las líneas teológicas de su evangelio. En primer plano aparecen la cristología y el itinerario de la salvación desde Israel a los paganos. Trabaja iniciando motivos y temas que retoma y profundiza después: habla del Mesías de Israel, del Hijo de David (1, 1.6.16s.18-25), de su rechazo progresivo por Israel (2, 1-12.16-18), de la amenaza de juicio sobre Israel (3, 7-12), del camino del Mesías hacia los paganos (1, 1.13-15.22s; 4, 12-17), de la filiación divina de Jesús (1, 21; 2, 15; 3, 15-17; 4, 1-11) y de la fundación del discipulado en la Galilea de los paganos (4, 18-22). Se puede caracterizar Mt 1, 1-4, 22 como prelude del evangelio. El nexo temático aparece subrayado por las numerosas citas veterotestamentarias con referencias geográficas (2, 5.15.18.23; 3, 3; 4, 15s).

Esta visión panorámica puede dar la impresión de que el prelude del evangelio de Mateo ofrece un carácter didáctico. Esa impresión está justificada; no obstante, la exégesis que busque primordialmente en los textos mateanos el contenido didáctico y se conforme con establecerlo olvida su auténtico tema. El evangelio de Mateo es, ante todo, una *narración*. El hecho de que los enunciados cristológicos sean narrados como historia tiene una significación fundamental. El lector ve que la acción del Dios que obra en la historia de Jesús y cuya actuación sigue la narración de Mateo, es el fundamento de toda cristología explicativa. Otro

1 Krentz* (bibliografía sobre Mt 1-2), 409-414, siguiendo a Lohmeyer, sostiene que el prólogo termina en 4, 16; la mayoría de los exegetas creen que concluye ya en 2, 23. Con razón hace notar Krentz que 3, 1 presenta una conexión débil y no significa una cesura (412), hay además relaciones de terminología entre 2, 1 y 3, 1. Sobre la ampliación aquí propuesta del prólogo hasta 4, 22, cf. Introducción, *supra*, 43.

tanto hay que decir sobre el camino de salvación desde Israel a los paganos, que Mateo anticipa en el prólogo describiendo el itinerario de Jesús desde Belén, pasando por Egipto, hacia Galilea. Un comentario corre siempre el peligro de indagar el contenido didáctico de los textos considerándolo como su dimensión más propia. Pero el comentario nunca puede sustituir a la narración, sino solo profundizarla y perfilarla. El que quiera sintonizar hoy con Mateo —en la predicación o en la enseñanza— debe tomarlo en serio como narrador y comprender la forma lingüística de la narración como parte del tema en cuestión.

LOS RELATOS DE LA INFANCIA (1-2)

Bibliografía Binder, G , *Die Aussetzung des Königskindes Kyros und Romulus*, 1964 (BKP 10), Bloch, R , *Die Gestalt des Moses in der rabbinischen Tradition*, en F Stier-E Beck (eds), *Moses in Schrift und Überlieferung*, Dusseldorf 1963, 95-171, Bourke, M , *The Literary Genus of Matthew 1-2* CBQ 22 (1960) 160-175, Brown, R , *The Birth of the Messiah*, London 1977, Cave, C H , *St Matthew's Infancy Narrative* NTS 9 (1962-1963) 382-390, Crossan, J D , *Structure and Theology of Mt 1, 18-2, 23* Cahiers de Joséphologie 16 (1968) 119-135, Daniélou, J , *Les Evangiles de l'enfance*, Paris 1967, Davis, C T , *Tradition and Redaction in Matthew 1, 18-2, 23* JBL 90 (1971) 404-421, Dibelius, M , *Jungfrauensohn und Krippenking*, en Id , *Botschaft und Geschichte* I, Tübingen 1953, 1-78, Erdmann, G , *Die Vorgeschichte des Lukas- und Matthäusevangeliums*, 1932 (FRLANT 48), 53-70, Glote, A , *Some Doctrinal Variants in Matthew 1 and Luke 2 and the Authority of the Neutral Text* CBQ 42 (1980) 52-57, Krentz, E , *The Extent of Matthew's Prologue* JBL 83 (1964) 409-414, Laurentin, R , *Approche structurale de Matthieu 1-2*, en M Carrez y otros (eds), *De la Tôrah au Messie (FS H Cazelles)*, Paris 1981, 383-416, Muñoz Iglesias, S , *Midráš y evangelios de la infancia* EE 47 (1972) 331-359, Nellessen, E , *Das Kind und seine Mutter*, 1969 (SBS 39), Nolan, Son, *passim*, Paul, A , *L'Evangile de l'enfance selon Saint Matthieu*, Paris 1968, Peretto, E , *Ricerche su Mt 1-2* Mar 31 (1969) 140-247, Pesch, R , *Der Gottessohn im mathaischen Evangelienprolog (Mt 1-2) Beobachtungen zu den Zitationsformeln der Reflexionszitate* Bib 14 (1967) 395-420, Id (ed), *Zur Theologie der Kindheitsgeschichten Der heutige Stand der Exegese Schriftenreihe der kath Akademie Freiburg*, München 1981, Raisanen, H , *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, 1969 (AASF 158), 52-76, Saintyves, P , *Le massacre des innocents ou la persécution de l'enfant prédestiné*, en P L Couchond (ed), *Congrès d'histoire du Christianisme I (FS A Loisy)*, Paris-Amsterdam 1928,

229-272, Schubert, K , *Die Kindheitsgeschichten Jesu im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums* BIL 45 (1972) 224-240, Schwarzenau, P , *Das göttliche Kind Der Mythos vom Neubeginn*, Stuttgart 1984, Soares-Prabhu, *Formula Quotations, passim*, Stendahl, K , *Quis et unde? An Analysis of Mt 1-2*, en W Eltester (ed), *Judentum-Urchristentum-Kirche (FS J Jeremias)*, 1964 (BZNW 26), 94-105, Tatum, W B , «*The Origins of Jesus Messiah*» (Mt 1, 1 18a) *Matthew's Use of the Infancy Traditions* JBL 96 (1977) 523-535, Vogtle, A , *Die Genealogie Mt 1, 2-16 und die matthäische Kindheitsgeschichte*, en Id , *Evangelium*, 57-102, Id , *Die matthäische Kindheitsgeschichte*, en Didier, *Evangelie*, 153-183, Id , *Messias und Gottesohn Herkunft und Sinn der matthäischen Geburts- und Kindheitsgeschichte*, Dusseldorf 1971, Zinniker, F , *Probleme der sogenannten Kindheitsgeschichte bei Matthäus*, Freiburg 1972

1 *Estructura* Los dos primeros capítulos de nuestro evangelio tienen una extensión casi igual y se dividen en dos secciones la primera, 1, 2-17, es más amplia en el tiempo y destaca por ello sobre las otras. La genealogía es algo especial, incluso en el aspecto formal. Los tres relatos siguientes, 1, 18-25, 2, 1-12 13-23, guardan una estrecha conexión. No solo comparten un entramado de temas comunes, sino que presentan numerosos vocablos que aparecen solo, o con preferencia, en 1, 18-2, 23¹. Pero también 1, 2-17 está plenamente integrado en el conjunto: la palabra γενεσις forma una inclusión (1, 1 18). Aparece reforzada en su contenido por la filiación davídica (1, 1 20). El verbo γέννω reapparece en 2, 1. La genealogía va estrechamente ligada al título 1, 1, al exponer la filiación abrahámica de Jesús y otorgar un lugar destacado a David. Así, los caps 1-2 forman una unidad dentro de la cual 1, 18-2, 23 ocupan un puesto especial².

2 En la *tradición*, las narraciones de Mt 1, 18-2, 23 parece que formaron un conjunto —quizá transmitido oralmente— ya antes de Mt. Pese a la existencia de una laguna entre 1, 25 y 2, 1 —no se narra el nacimiento de Jesús—, el fondo común de todas las narraciones muestran ante todo su referencia mutua: pertenecen al tipo de narración que engloba

1 Las relaciones son especialmente claras entre 1, 18-25 y 2, 13-23 (αγγελος κυριου κατ'ονα φαινειν) 1, 20, 2, 13 19, cf 23 (papel de José), 1, 20 24, 2, 13 19 (παραλαμβάνω), 1, 24, 2, 13 21 (ἐγερθεις). Cf también 1, 20 con 2, 1 4, 1, 21 25 con 2, 2, 2, 7 con 16, 2, 11 (¡Madre!) con 13s 20s, 2, 12 con 13, 22.

2 Es interesante el intento de Stendahl* de situar Mt 1 bajo la pregunta *quis?* y Mt 2 bajo la pregunta *unde?* Pero Stendahl olvida, a mi juicio, la complejidad del cap 2 y también, sobre todo, que la pregunta (teológica) por el origen del Mesías se mantiene hasta el cap 4 (3, 3, 4, 15s).

el anuncio, la persecución y la salvación del «niño rey», narración muy difundida en la antigüedad (cf *infra*, *excursus* sobre el relato del hijo del rey, p. 196ss) Llamán la atención especialmente las afinidades de toda la sección 1, 18-2, 23 con la *haggadá* del niño Moisés, sin que pueda hablarse de una transferencia al niño Jesús La tesis de la homogeneidad pre-mateana de 1, 18-2, 23³ debe preferirse, a mi juicio, a la otra tesis, defendida por muchos, según la cual solo 2, 1-23 es un complejo narrativo pre-mateano, mientras que 1, 18-25 sería original del evangelista⁴

3 Las *afinidades con el relato lucano del nacimiento* son mínimas y se concentran casi exclusivamente en 1, 18-25⁵ No solo difieren las dos tradiciones en muchos puntos, sino que son inconciliables⁶ El hecho de que ninguno de los dos evangelistas ensaye una armonización debe considerarse como indicio de que la hipótesis clásica de la independencia literaria entre Mt y Lc sigue siendo correcta Ambos evangelistas tienen en común la tendencia a poner los relatos del nacimiento al servicio de la cristología Comparten también ciertos enunciados básicos, como por ejemplo la idea del nacimiento de Jesús en Belén y de madre virgen, la combinación temporal del nacimiento de Jesús con el tiempo de Herodes (Lc 1, 5, a pesar de 2, 1) y la noticia del desposorio de María con José, descendiente de David Esto muestra que debió haber ciertas convicciones básicas y ciertos conocimientos que son muy antiguos y preceden temporalmente a las narraciones de Mt y Lc Ello no afecta en nada a la cuestión de su historicidad

1 *La «genealogía» (1)*

a) *El título (1, 1)*

Bibliografía Eissfeldt, O, *Biblos Geneseos*, en Id, *Kleine Schriften* III, Tübingen 1966, 458-470, Frankemölle, *Jahwebund*, 360-365

Más bibliografía ** en Mt 1-2, *supra*, 19s

3 Por ejemplo Strecker, *Weg*, 51s Sobre los intentos de desligar el relato de los magos del contexto pre-mateano de 1, 18-2, 23, cf análisis 3 sobre 2, 1-12

4 Tesis defendida con acierto por Vogtle, *Kindheitsgeschichte*

5 Cf nota 26 sobre 1, 18-25

6 En Lc, Nazaret es el lugar de residencia de Jose y Maria (2, 4), en Mt lo es Belén, Nazaret es lugar de refugio ante el temor a Arquelao Mt 2, 1-15 solo puede compaginarse con Lc 2, 21-40 si se supone, con algunas tradiciones de la Iglesia antigua, que los magos llegaron a Belén dos años después, cf *infra*, nota 74 a 2, 1-12

1 «Genealogía» de Jesucristo, Hijo de David, Hijo de Abrahán.

El título procede, por una parte, de Mc 1, 1, y por otra de Gén 2, 4; 5, 1. Se discute si afecta a todo el evangelio de Mateo, solo a la genealogía o al prólogo¹. Βίβλος significa en textos griegos y judíos² «libro», pero puede significar en traducción del hebreo ספר «fragmento escrito», «documento»³. Γένεσις aparece solo en este pasaje y en 1, 18: 1, 18-25 es una explicitación del «origen» de Jesús sugerido en 1, 16. Partiendo de ahí, γένεσις no significará «historia»⁴ (ni el título afectará a todo el evangelio); tampoco significará «nacimiento» en sentido estricto, ya que no es éste el tema del árbol genealógico ni del apéndice al mismo que son los vv. 18-25. La «genealogía»⁵ abarca el árbol genealógico con el apéndice; por tanto, Mt 1. El evangelista, familiarizado con la Biblia griega, pretende crear con este título una cierta asociación con el antiguo testamento que no es lícito ya cargar teológicamente⁶.

«Jesucristo» es aquí, como en 1, 18b, Mc 1, 1 y a menudo en el cristianismo grecoparlante, un nombre compuesto. Cuando el evangelista emplea el término Χριστός como título, suele

1 Siguiendo a Jerónimo, muchos exegetas latinos aplican el título a todo el evangelio. Lo aplican solo a la genealogía, por ejemplo, Calvino I, 63, Jansenio 1 («catalogus genealogiae») y Grocio I, 12 («descriptio originis»).

2. En títulos de libro, Tob 1, 1, cf. Nah 1, 1, Bar 1, 13, Eclo, pról. 31, hebr. 1 QS 1, 1, 1 QM 1, 1.

3 Cf. Eissfeldt*, también Dt 24, 13 (acta de divorcio), 2 Sam 11, 14s (LXX), 1 Re 20, 8s (LXX), 2 Re 5, 5-7 y *passim* (LXX) (carta), 2 Esd 17, 5 (= Neh 7, 5) (registro de familias), Jer 39, 10-16 44 (contrato de compraventa).

4. Zahn, 40, con asentimiento de muchos. Pero el término γένεσις no puede significar «historia» de los dos documentos dados a su favor Gén 6, 9 no es comprensible sin el «árbol genealógico» de v. 10, y Gén 37, 2 introduce el relato de José (!) y de sus hermanos, significativamente, con la expresión γενεσις Ἰακώβ (!).

5 Βίβλος γενεσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ no coincide con el lenguaje de los LXX (por ejemplo γενέσεις τῶν υἱῶν Νῶε: Gén 10, 1) porque el relato versa sobre la γένεσις del engendrado, no del engendrante. Esto coincide con el lenguaje obvio en griego. De modo diferente se utiliza la palabra hebrea לולדות (cf. לֵוִי), de suerte de que la traducción literal por γενεσις en los LXX resulta no griega y fue evitada en el pasaje más importante, Núm 1, 20-42.

6 La referencia a Gén 5, 1 no va más lejos; el árbol genealógico comienza solo con Abrahán. La tesis de Frankemölle* sobre una paralelización consciente de Mt con el comienzo de la obra histórica de las Crónicas es seductora, pero βιβλος γενεσεως no hace referencia a Crón.

utilizar el artículo Los dos atributos, «Hijo de David» e «Hijo de Abrahán», se corresponden con los enunciados de los dos textos 1, 18-25 y 1, 2-17, que aquí aparecen resumidos a modo de título «Hijo de David» designa al Mesías de Israel, de estirpe regia $\Upsilon\iota\omicron\varsigma \text{ }^{\circ}\text{Αβρααμ}$ es más llamativo, porque todo judío es hijo de Abrahán y la expresión no parece formular un enunciado especial sobre Jesús. El árbol genealógico explica el sentido de la expresión

b) *El árbol genealógico (1, 2-17)*

Bibliografía Bloch, R , «Juda engendra Phares et Zara, de Thamar», en *Melanges Bibliques* (FS A Robert), Paris 1957, 381-389, Frankemolle, H , *Jahwebund* 311-318, Hood, R T , *The Genealogies of Jesus*, en *Early Christian Origins* (FS R Willoughby), Chicago 1961, 1-15, Jeremias, J , *Jerusalem zur Zeit Jesu*, Gottingen ³1969, 308-331 (trad cast *Jerusalem en tiempos de Jesus*, Madrid 1977), Johnson, M D , *The Purpose of the Biblical Genealogies*, 1969 (MSSNTS 9), Kaplan, C , *The Generation Schemes in Matthew 1 1-17 Luke 3, 24ss* BS 87 (1930) 465-471, Lambertz, M , *Die Toledoth in Mt 1, 1-17 und Lc 3, 23bss*, en H Kush (ed), *FS F Dornseiff*, Leipzig 1953, 201-225, Metzger, B M , *The Text of Matthew 1, 16*, en D Aune (ed), *Studien in New Testament and Early Christian Literature* (FS A Wikgren), Leiden 1972, 16-24, Nineham, D , *The Genealogy in St Matthew's Gospel and its Significance for the Study of the Gospel* BJRL 58 (1975-1976) 421-444, Pascual, E , *La Genealogia de Jesus segun S Mateo* EstBib 23 (1964) 109-149, Ramlot, L , *Les genealogies bibliques* BVC 60 (1964) 53-70, Schneider, P -Stenger, W , *Die Framen im Stammbaum Jesu nach Matthaus* BZ NF 23 (1979) 187-196, Schollig, H , *Die Zahlung der Generationen im matthaischen Stammbaum* ZNW 59 (1968) 262-268, Speyer, W , *Genealogy*, en RAC 9, 1976, 1145-1268, Stegemann, H , «Die des Uria», en G Jeremias y otros (eds), *Tradition und Glaube* (FS K G Kuhn), Gottingen 1971, 246-276, Vogtle, A , «Josias zeugte den Jechonias und seine Bruder» (Mt 1, 11), en H Gross y otros (eds), *Lex tua Veritas* (FS H Junker), Trier 1961, 307-313, Vogt, P , *Der Stammbaum bei den heiligen Evangelisten Matthaus* (BSt[F] 13/3), Freiburg 1907, Waetjen, H , *The Genealogy as the Key to the Gospel according to Matthew* JBL 95 (1976) 205-230, Zakowitch, Y , *Rahab als Mutter des Boas in der Jesus-Genealogie* (Matth 1, 5) NT 17 (1975) 1-5

Mas bibliografía ** en Mt 1-2, *supra*, 119s

- 2 **Abrahán engendró a Isaac;**
Isaac engendró a Jacob;
Jacob engendró a Judá y sus hermanos;
- 3 **Judá engendró a Farés y Zara¹ de Tamar;**
Farés engendró a Esrón²;
Esrón engendró a Arán³;
- 4 **Arán engendró a Aminadab;**
Aminadab engendró a Naasón⁴;
Naasón engendró a Salmón;
- 5 **Salmón engendró, de Rajab, a Booz⁵;**
Booz engendró, de Rut, a Obed⁶;
Obed engendró a Jesé⁷;
- 6 **Jesé engendró al rey David;**
David engendró a Salomón⁸ de la (mujer) de Urías;
- 7 **Salomón engendró a Roboán⁹;**
Roboán engendró a Abías;
Abías engendró a Asaf¹⁰;
- 8 **Asaf engendró a Josafat;**
Josafat engendró a Jorán,
Jorán engendró a Ozías¹¹;
- 9 **Ozías engendró a Joatán¹²;**
Joatán engendró a Acaz;
Acaz engendró a Ezequías¹³;

1 Φαρες como LXX, Ζαρα como LXX

2 Ἑσρων LXX A 2 Crón 2, 5, Rut 4, 18, esa forma solo es común en LXX A, en el resto de los LXX Ἑσρων, Ἀσρων

3 Ἀραμ = LXX 1 Crón 2, 9s, también en los LXX Ἀρραν, Παμ.

4 Ναασων = LXX

5 Βοες LXX generalmente Βοος, hebr בעז, Παχαβ hebr כהן, F Josefo y otros Πα(χ)αβη LXX Πααβ

6 Ἰωβηδ como LXX A 1 Crón 2, 12, en el resto de los LXX Ὠβηδ
También Lc 3, 32 lee Ἰωβηδ

7 Ἰεσσαί como los LXX, hebr ישׂא

8 Σολομων, también a veces en los LXX, sobre todo A, junto a Σαλωμων la mayoría de las veces

9 Ροβοαμ como LXX

10 Confusion del rey Asá con el salmista Asaf

11 Ὀζιας en los LXX como forma secundaria junto a Ὀχοζιας, por ejemplo, 1 Crón 3, 11 LXX A B por Ahasia Ὀζιας es a la vez traducción de Usia, que aparece, sobre todo en 1 Crón 3, 12, en la mayoría de los manuscritos, bajo el nombre de Azarías. Los reyes entre Ahasías y Usía (Joás, Amasías) faltan en el árbol genealógico de Mt

12 Ἰωθαμ LXX junto a Ἰωθαν

13 Ἐζεκιας como LXX

- 10 Ezequías engendró a Manasés,
Manasés engendró a Amós¹⁴;
Amós engendró a Josías;
- 11 Josías engendró a Jeconías¹⁵ y sus hermanos,
cuando la deportación a Babilonia.
- 12 Después de la deportación a Babilonia,
Jeconías engendró a Salatiel¹⁶;
Salatiel engendró a Zorobabel¹⁷;
- 13 Zorababel engendró a Abiúd¹⁸;
Abiúd engendró a Eliaquín;
Eliaquín engendró a Azor;
- 14 Azor engendró a Sadoc;
Sadoc engendro a Aquín;
Aquín engendró a Eliúd;
- 15 Eliúd engendró a Eleazar;
Eleazar engendró a Matán;
Matán engendró a Jacob;
- 16 Jacob engendró a José, el esposo de María, de la que fue
engendrado¹⁹ Jesús, llamado el Cristo.

17 Por tanto, todas las generaciones desde Abrahán a David fueron en total catorce, desde David hasta la deportación a Babilonia catorce y desde la deportación a Babilonia hasta el Cristo catorce.

14 Confusión del rey Amón con el profeta Amós

15 Ἰεχονίας corresponde al hebr. יְחֹנָיָה, una forma secundaria de יְחֹנָתָן. Pero Joaquín no tuvo hermanos. ¿Se inspiró el autor en el (defectuoso) texto hebreo de 2 Crón 3, 16, 36, 20? Joaquín fue hijo de Yohakim (LXX Ἰωακ(ε)ιμ) y nieto de Josías. Confusiones de ambos aparecen en los LXX, generalmente Ἰωακειμ en lugar de Ἰεχονίας (por ejemplo, el texto griego de 2 Re 24, 6-15 4×, Jer 52, 31 2×), a la inversa solo Jer 22, 24 A

16 Σαλαθιηλ como LXX

17 Ζοροβαβελ como LXX. El autor sigue aquí 1 Cron 3, 19 LXX, Ag 1, 1 y *passim*, Esd 3, 2 y *passim*, pero no 1 Crón 3, 19 texto hebr. donde Zorobabel es hijo de Fedaya

18 1 Crón 3, 19 menciona a Abihúd entre los hijos de Zorobabel. Desde aquí el árbol genealógico no sigue ya a los LXX

19 Γεννω puede significar tanto «engendrar» (así 1, 20) como dar a luz (así 2, 1). Si aquí se da la preferencia al significado de «engendrar» a pesar del pasivo y de la preposición ἐκ, es por la unidad del árbol genealógico, cf v 3 5 6

Análisis

1 *Estructura* La genealogía consta de una larga serie de proposiciones monótonas y breves. El v 17 descifra su articulación: se compone de catorce generaciones multiplicadas por tres. El texto, sin embargo, no ofrece exactamente ese número: si se sigue el v 17 literalmente, hay que contar a David dos veces, y la segunda serie de catorce va desde él hasta Josías²⁰. Si se cuenta dos veces a Josías, se obtiene otra serie de catorce hasta Jesús. Pero el v 17 destaca el exilio como un corte que aparece también marcado claramente en la genealogía. Así, pues, si la tercera serie comienza con el v 12, se tienen para ella solo trece generaciones. La división indicada en el v 17 no se realiza. Esto solo puede explicarlo la crítica literaria.

El texto inserta notas adicionales en la árida genealogía. Menciona a algunas mujeres (v 3-5ab-6b, cf. v 16), a hermanos (v 2c-11), a David como rey (v 6a) y a dos veces el exilio (v 11s). Es muy llamativa la mención de María en el v 16, porque se rompe la construcción al aparecer de pronto γενναω en pasiva. Además, el texto da a Jesús el sobrenombre de Χριστος. Se trata de un punto crucial.

2 *Redacción y tradición* Muchos exegetas consideran al evangelista Mateo como autor de este árbol genealógico²¹, pero es probable que éste sea anterior a él. Lo abonan las siguientes razones: 1. los nombres no siempre concuerdan con la Biblia del evangelista, que es la de los LXX²². 2. La omisión de los tres reyes en la parte central por parte de Mateo no se podría explicar de modo convincente, dado que sigue habiendo «error» en el esquema de los catorce nombres. Lo más probable es que se omitieran en algún momento los tres reyes por equivocación, es decir, por homofonía de dos nombres²³. Mateo se dio cuenta entonces que el árbol genealógico preexistente contenía una triple serie

20 Tal la propuesta de Schollig*. En ningún caso hay que salvar «Matthew's reputation as a mathematician» (Brow**, 84).

21 Frankemölle, *Jahwebund*, especialmente 314 (por ejemplo 1 Cron), Johnson*, 210 y *passim* (Mt 1 un *midrash* sobre Mc 1, 1), Lambertz*, 218 (poesía hágadica), Vogtle, *Genealogie***, 102 (concepción unitaria, se trate de un producto artístico).

22 Discordancia *supra*, notas 5, 8, 18, coincidencia solo con LXX A notas 2, 6, 11.

23 Cf. *supra*, nota 11. Un error de transcripción similar ocurrió por cierto en Esd 7, 2s, cf. 1 Cron 5, 34-38 y nota 46. La tradición de la exégesis latina lo explica en su sentido profundo: el evangelista castiga con la «damnatio memoriae» hasta la tercera generación a los descendientes de Jorán por haberse casado este con la impia Jezabel (por ejemplo Jerónimo, *ad loc.* *Opus imperfectum* 1 = 623 s).

de catorce nombres y lo hizo constar así en el v 17 Parece que se debe atribuir al evangelista Mateo el versículo conclusivo (v 17) y, por tanto, el esquema 3× 14 generaciones²⁴ ¿Son originales de él los diversos añadidos al árbol genealógico? La mención de los hermanos de José y de Jeconías no se puede entender desde la interpretación mateana, como tampoco la mención de Zara junto a la de Farés²⁵ La única indicación en referencia al título regio de David y la doble referencia al destierro de Babilonia podría compaginarse con el esquema mateano de períodos en el v 17²⁶ La mención de los cuatro antepasados femeninos Tamar, Rajab, Rut y Betsabé podría atribuirse perfectamente a Mateo, si bien esta tesis solo se puede justificar señalando la posibilidad de una interpretación específica desde su teología En el controvertido v 16 cabe considerar, a lo sumo, la expresión ὁ λεγομενος Χριστος como mateana²⁷ Es dudosa la atribución a Mateo de ἐγεννήθη en pasiva, que parece proceder de la creencia en el nacimiento virginal²⁸ Tampoco se sabe si el árbol genealógico incluyó la paternidad física de José en una etapa temprana de la historia de la tradición²⁹

3 *Historia* El árbol genealógico procede, con toda probabilidad, de un judeocristianismo grecoparlante que estaba influido por los LXX, pero que no utilizó directamente esta versión en la composición³⁰ No

24 Son propias de Mt οὖν, πᾶς οὖν, ἀπο ἕως, cf Introduccion, 58ss

25 Lagrange, 3 remite, con razon, a la costumbre de mencionar ambos juntos

26 Linguisticamente no ofrece ningun indicio ἐπι en el sentido de «durante» no es mateano, y μετοικεσια es un término corriente en los LXX

27 Χριστος es un título frecuente (16×, de ellas sólo alrededor de 6× trad) Sobre λεγομενος cf 27, 17 22 e Introduccion

28 Ἐκ corresponde a los versiculos 3 5 6, y la introducción de Jose como esposo de Maria, al versículo 19

29 El texto traducido más arriba, apoyado por la mayoría de los documentos, podria ser el mas antiguo Las diversas variantes, generalmente occidentales, que sustituyen «esposo de Maria» por la afirmación de que José estaba desposado con la virgen Maria (Θ, varios latinos antiguos, sy^{cur}, arm), buscan un equilibrio con 1, 18-25 y Lc 2, 5 y subrayan el nacimiento virginal El texto —aislado— de sy^{sin} («Jose, con el que la Virgen (!) Maria estaba desposada, engendró a Jesus») resulta extraño En el v 21 lee sy^{sin} «Ella te dara un hijo», en el v 25 sustituye toda la primera mitad del versículo por la frase «ella le dio un hijo» No solo el v 16 («virgen»), sino tambien todo el texto v 18-25 muestra que sy^{sin} conoce y afirma el nacimiento virginal ¿Pretende subrayar la paternidad juridica de Jose? ¿o quiere ofrecer una mejora formal del texto occidental? Lo único claro es que sy^{sin} en modo alguno representa el texto original de Mt 1, 16 Cf para el problema de critica textual Metzger* y Globe**, 64-66

30 Hay que dejar abierta la cuestión de si el árbol genealogico puede remontarse, mas alla del judeocristianismo, a circulos judios («a popular ge-

hay por que dudar en principio de la historicidad de tales árboles genealógicos, dadas las buenas tradiciones genealógicas existentes, sobre todo de los sacerdotes judíos³¹, y dado que se postula a veces ocasionalmente la procedencia de la familia davídica³², pero hay demasiados extremos que contradicen la historicidad de nuestro árbol genealógico para poder tomarlo en serio la amplia discordancia con el árbol genealógico de Lc 3, 23-38, que fue objeto de muchas cavilaciones desde época muy temprana, especialmente, ya el hecho de que no aparezca seguro el nombre del abuelo de Jesús, y también el escaso número de generaciones para el período entre el exilio y José

Explicación

El árbol genealógico pertenece al tipo de las genealogías «lineales» (sin ramificaciones)³³, que ejercían a menudo en la antigüedad una *función legitimadora*³⁴. Su función original en la comunidad pre-mateana pudo haber sido esa. Jesús procede del patriarca Abrahán a través de la dinastía real de Israel, él no es solo un verdadero judío, sino descendiente de David. Ahora bien, ¿qué importancia adquiere el árbol genealógico en la interpretación mateana como introducción del evangelio?

El evangelista añade diversos matices al árbol genealógico tradicional. El título 1, 1 ilustra dos de ellos. Jesús es Hijo de David e Hijo de Abrahán. Más comprensible es el significado

nealogy of the royal lineage as part of speculations about the coming of the Messiah», Brown*, 88) y acogio después, en comunidades cristianas, el nombre de Jose

31 Jeremias*, 308-324, Johnson*, 99-108. Sobre la fiabilidad de árboles genealógicos no sacerdotales, ambos autores se muestran escépticos, pero sobre la base de F. Josefo, *Ap.*, 1, 31-35, *Vit.* 3-6, y *Qid.* 4, 4s, es probable que se conociera la genealogía al menos para los estamentos superiores y en círculos piadosos.

32 Persecuciones de descendientes de David por Vespasiano, Domiciano y Trajano. Eusebio, *Hist. Eccl.* 3, 12, 19, 20, 16, 32, 3s. En el judaísmo, la familia del pretendiente de mesías Menahem reivindica quizá el origen davídico (Jeremias*, 310), este fue atribuido también a Hillel (Jeremias*, 318) y a Chija el Viejo (bKetg 26b).

33 Solo en el caso de Juda y de Jeconías se menciona a los hermanos. ¿Es para destacar el inicio y el final de la historia del pueblo de Israel? Cf. Schnider-Stenger*, 192.

34 Sobre la diferente función de las genealogías, cf. Hood*, 1-9, para el AT, Johnson*, 77-82, Ramlet*, 59-63, para la antigüedad, Speyer*, *passim*.

de la *filiación davídica*. El árbol genealógico lo interpreta mediante la línea regia. Jesús se integra como Mesías de Israel en continuidad con la historia de Israel. Aparece como rey de Israel. Por eso el v. 6 presenta a David como rey. Jesús pasa a ser ya en 2, 1-12 el contrapunto del rey Herodes. El entrará en Jerusalén, según el texto 21, 5, como el otro rey, el rey «pacífico». Mateo preludia así un importante lema de su evangelio: Jesús es el Mesías de Israel.

Más ardua es la interpretación de la *filiación abrahámica* de Jesús. El árbol genealógico sería mucho más comprensible si comenzase con David. ¿La filiación abrahámica de Jesús expresa algo más que la obviedad de que Jesús es judío? Quizá las *cuatro fundadoras* de estirpe que aparecen en los v. 3.5.6 encierran una indicación interpretativa. Su elección es llamativa. Faltan las grandes figuras femeninas judías: Sara, Rebeca, Raquel. ¿Cuál es el común denominador de esas cuatro mujeres.

Hay sustancialmente tres propuestas de exégesis al respecto:

1. Una «*irregularity*» divina es denominador común de las cuatro mujeres³⁵. La acción salvífica de Dios sigue a veces caminos inesperados. Desde esta interpretación se podría establecer una relación con la Virgen María, en la que culminó la irregularidad. Esta interpretación no es forzada en cuanto que se mantiene en la idea general del obrar providencial de Dios; pero resulta difícil concretar más la «irregularidad». Esta puede estribar a) en la peculiaridad de la relación de las mujeres con sus parejas, pero ¿son equiparables el matrimonio de Rut, el adulterio de Betsabé y el desposorio de María? b) Se ha querido considerar también a todas estas mujeres como instrumentos del Espíritu santo; pero los textos judíos son en parte tardíos y en parte inexistentes³⁶.

35 Stendahl**, 101 Algo similar defienden por ejemplo Brown*, 73s, Paul**, 5, de modo algo diferente Raisanen**, 59s (la ampliación de la genealogía real hasta Abrahán y la mención de las mujeres subraya la idea de elección), Schweizer, 8s (la «extraña justicia de Dios...», que no menciona lo que es grande ante los hombres») Pero frente a ello está la valoración positiva de esas mujeres en la tradición judía, cf. *infra*, notas 38-40

36 Cf Brown**, 73s Hay documentos para Tamar GénR 85, 9 sobre Gén 38, 15 (R. Huna alrededor de 350, Bill. I, 17), bMak 23b (R. Eleazar, alrededor de 270; Bill. I, 17); GénR 85, 12 sobre Gén 38, 26 (R. Samuel b. Isaak, alrededor de 300) «Fue el Espíritu santo el que exclamó por mí han ocurrido estas cosas». Para Rajab MidrRut 2, 1 (126a) = Bill. I, 21. Pero estos documentos se refieren todos a episodios especiales, por ejemplo la voz estruendosa que interviene en el proceso de Tamar o la «profecía» de Rajab, Jos 2, 16. Desconozco documentos sobre Rut o Betsabé

2 ¿El árbol genealógico incluye a esas mujeres en tanto que *peccadoras* para hacer palpable en ellas la gracia de Dios?³⁷ Esta idea es sugestiva en el caso de Betsabé, cuyo adulterio evoca el texto con la fórmula «la de Urías», pero es imposible en el caso de Rut, a la que el antiguo testamento y la tradición judía consideran sin tacha. También en el caso de Rajab resulta difícil esta interpretación a tenor de los testimonios judíos: los textos la celebran como prototipo de prosélita e instrumento del espíritu divino³⁸. También se absuelve a Tamar y Filón llega a considerarla como símbolo de la virtud³⁹. En cuanto a Betsabé, los textos judíos se interesan por el pecado de David más que por el de ella⁴⁰. Esa interpretación es insostenible.

3. Una tercera propuesta es que las cuatro mujeres son *no judías*⁴¹. Tamar es considerada aramea⁴², Rut es moabita, Rajab es habitante de la Jericó cananea. Nada sabemos sobre Betsabé, porque el texto no la presenta por su nombre, sino como esposa de Urías, que era hitita (2 Sam 11, 3). Y sobre María apenas cabe establecer ninguna circunstancia⁴³.

37 Ejemplos Jerónimo sobre 1, 3 («ut de peccatoribus nascens [sc Christus] omnium peccata deleat»), Juan Crisóstomo, 3, 2 = 47 (no se debe ocultar la baja calidad moral de los antepasados, hay que buscar la propia virtud y no alardear de méritos ajenos). Se sugiere a menudo la idea de que las peccadoras son paganas, pero, según la mayoría de los exegetas, solo lo son Tamar, Rajab y Rut. Representantes modernos de este tipo de exégesis en Johnson*, 77-82.

38 Documentos rabínicos en Bill I, 20-23, además de Heb 11, 31, 1 Cl 12, 1 (fe de Rajab), Sant 2, 25 (obras de Rajab), Rajab tampoco figura nunca, dentro de la tradición judía, en el árbol genealógico de David, ella es considerada más bien como esposa de Josué y madre de profetas. En ocasiones se la empareja con Rut, cf. PesiqR 9, 167b = Bill I, 21 y los documentos en Zakowitch*.

39 *Deus Imm*, 137, *Congr*, 124-126, *Mut Nom*, 136, *Fug*, 149. En los documentos rabínicos se subraya con énfasis la iniciativa divina y la perspectiva mesiánica, cf. los documentos en Bloch*.

40 Johnson*, 170-175 y Bill I, 28s.

41 Stegemann*, 260-266, Zakowitch*, Schnider-Stenger*, 195, Nolan**, 62s, Schweizer, 9. La exégesis antigua aplico a menudo esta interpretación para algunas de las mujeres, rara vez para todas (así Lutero, *Genesisvorlesung*, WA 44, 327).

42 Jub 41, 1, Test Jud 10, 1 (araméa), Filón, *Virt*, 221 (siropalestina), texto rab. Bill I, 16 (hija de sacerdote cananeo, semita).

43 R. Seeberg, *Die Herkunft der Mutter Jesu*, en *Theologische (FS G N Bonwetsch)*, Leipzig 1918, 13-24, concluyó de esta interpretación que María era pagana. Esto tuvo consecuencias en la historia de la Iglesia. Hirsch, *Fruhgeschichte* II, 324, cree que así se completa «radicalmente», por línea materna, su tesis, sobre el origen pagano de la familia de Jesús (en la población de Galilea judaizada a la fuerza, *ibid*, 193), algo similar propone W. Grundmann, *Jesus der Galilaer und das Judentum*, Leipzig 1940, 196.

El árbol genealógico presenta así un matiz universalista: el texto sugiere tácitamente que el Hijo de David, el Mesías de Israel, trae la salvación a los paganos. De ahí también una indicación interpretativa del término «Hijo de Abrahán» en 1, 1, aparentemente tan obvio y sin embargo tan llamativo: el texto evoca toda la vasta tradición judía que ve a Abrahán como padre de los prosélitos⁴⁴. El viraje de la salvación desde Israel hacia los paganos, un tema dominante del evangelio de Mateo, está ya sugerido en su primer texto.

El tercer matiz puesto por Mateo en el árbol genealógico se expresa en el v. 17: el evangelista divide la genealogía en catorce generaciones multiplicadas por tres. Esta división es para él una expresión del plan divino que rige la historia de Israel hasta llegar a Jesús. 17

Nada tiene de extraordinario que el *número de generaciones en las genealogías* sea o se considere una cifra redonda⁴⁵; de todas formas, los documentos no ofrecen ningún esquema sólido de interpretación. Sobre el significado del número 14 tampoco cabe hacer hipótesis seguras: un paralelismo rabínico permite suponer que Mateo pudo inspirarse en el medio mes lunar y relacionó quizá las catorce generaciones desde Abrahán hasta David con el período progresivo hasta la luna llena, las catorce desde David hasta el exilio con el período de su mengua y las catorce hasta Jesús con el período creciente hasta alcanzar el plenilunio⁴⁶. Pero esto es muy dudoso. Los paralelismos apocalípticos sobre la división de la historia universal en diez semanas (et Hen 93; 91) o en doce tiempos (s Bar 53-74), o la tradición rabínica sobre la gran semana cósmica de

44 Bill III, 211, cf 195

45 Los árboles genealógicos de Gén 5, 3-32, 11, 10-26 abarcan diez generaciones. Ab 5, 2 menciona diez generaciones desde Adán hasta Noé o desde Noé hasta Abrahán. NumR 13, 14 sobre 7, 15: diez generaciones desde Farés hasta David, quince generaciones desde Roboán hasta Ezequías. MidrPs a 105, 3 26 generaciones desde Adán hasta Moisés. Más pasajes en Bill I, 45

46. ExR 15, 26 = 8d (Bill. I, 43s), cf. Kaplan*, 466s. Israel dominará desde Abrahán hasta Ezequías durante 30 generaciones. De ellas 15 (hasta Salomón) corresponden a la luna creciente, y 15 a la luna menguante. La serie menguante enumera 16 (!) generaciones (errores numéricos, como en Mt) y omite a Joaquín. Ante el calendario lunar judío, no es impensable que en el árbol genealógico haya asociaciones similares al fondo.

los siete mil años⁴⁷ no son, en general, relevantes para la comprensión de nuestro texto. Estas representaciones presuponen igualmente la idea de un plan divino en la historia.

16 Es probable que Mateo recibiera el v. 16 de la tradición. El pasivo ἐγεννήθη y la mención de María muestran que el nacimiento virginal era ya un presupuesto. No aparece la idea de la adopción de Jesús por José; el árbol genealógico deja abierto el trámite por el que el hijo de María es un descendiente de David. Aquí se precisa una explicación y Mateo intenta darla con el texto siguiente.

Historia de la influencia

1. La exégesis eclesial⁴⁸ abordó principalmente las *dificultades* que el árbol genealógico mateano y lucano planteó a la exégesis. Destacaban dos problemas: a) ¿por qué o hasta qué punto el árbol genealógico del hijo virginal, Jesús, es el árbol genealógico de José? b) ¿cómo hay que explicar la diferencia de los dos árboles genealógicos neotestamentarios de Jesús?

a) Desde Justino⁴⁹, el *origen davídico* de Jesús se justifica diciendo que también María pertenecía al linaje de David. El parto virginal de María se consideraba como algo obvio; por eso hubo que buscar razones para que los evangelios consignen el árbol genealógico de José y no el de María⁵⁰. Solo en el siglo XV reconoció Alfonso Tostado que la genealogía de José expresaba quizá en la época de Mateo algo sobre el origen davídico de Jesús, «nunc autem non procedit probatio»⁵¹. La idea de que la «genealogía de José» sirve para demostrar la descendencia

47 Esl Hen 33, 1-2, bSanh 97a, b'AZ 9a, etc (textos en Bill IV, 990-992). Una relación directa entre Mt y estas especulaciones no puede sostenerse a) porque Mt no cuenta con 6 períodos de siete personajes, sino con 3 períodos de catorce personajes y b) porque, según los textos judíos, el Mesías llega ya después del fin de la cuarta semana cósmica (contra Pascual*, 146-148)

48 Esta sección debe mucho a la colaboración de W D Kohler

49 Dial , 43, 1, 100, 3

50 Eusebio, *Quaest ad Steph* , 1 = PG 22, 880-892. Tiene aceptación la idea de que María y José (de acuerdo con Núm 36, 6) procedían del mismo tronco (*ibid* , 1, 9 = PG 22, 892)

51 Tomo 18, 151, algo similar en terminos análogos Calvino I, 60s

davídica por el hecho de que José era el padre legal de Jesús es ajena a la exégesis de la Iglesia antigua

b) La exégesis de la Iglesia antigua intenta explicar la *diferencia entre los dos árboles genealógicos*. Se impuso la propuesta de Julio Africano que nos transmite Eusebio (*Hist Eccl*, 1, 7). Según ella, Mateo ofrece la genealogía «natural» y Lucas la genealogía «legal» de Jesús. Las diferencias surgieron por haberse realizado un matrimonio de levirato por razón de esterilidad. Frente a esta tesis hubo otras propuestas (por ejemplo la sugerencia de Agustín sobre la adopción como una forma posible de paternidad legal)⁵², pero no prevalecieron. En el siglo XVI una corriente evangélica defendió —a la inversa que Africano— que Lucas ofrecía la genealogía natural y Mateo la genealogía legal⁵³. No se constata, sin embargo, ninguna diferencia confesional significativa en este punto.

2. La *crítica histórica moderna* a los árboles genealógicos tiene sus precursores en la polémica de la Iglesia antigua⁵⁴.

Ya Celso rechaza los árboles genealógicos como mera ficción⁵⁵. Aún hoy tiene su relevancia la afirmación del emperador Juliano el Apóstol en el sentido de que aún no se conoce con certeza el nombre del abuelo de Jesús⁵⁶. La crítica de Porfirio a los árboles genealógicos tuvo una gran repercusión⁵⁷. La utilización de los árboles genealógicos como argumento contra el nacimiento virginal procede de la edad moderna⁵⁸. El argumento es frecuente, pero tiene una base muy dudosa: no se puede apoyar en el evangelista Mateo ni en el código siro-sinaítico (sysm), sino solo, quizá, en una tradición premateana indemostrable en el plano de la historia de la tradición.

52 Agustín revisó más tarde esta opinión en favor de la opinión de Julio Africano, cf. Vogt*, 60-66.

53 Lutero I, 8; Calvino I, 61. Sobre la idea de Calvino, Maldonado «absurdam sententiam absurdioribus probat argumentis».

54 Maldonado, 21. «Premebant olim hoc loco Christianos non tantum Iudaei, verum etiam Gentiles». Eusebio, *Hist Eccl* 1, 7, 1. La mayoría de la gente cree que los evangelios se contradicen en los árboles genealógicos.

55 Orígenes, *Cels*, 2, 32.

56 Jerónimo sobre 1, 16.

57 Jerónimo, *In Dan*, 1, 1 = PL 25, 495.

58 F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* II, Berlin 1836, 64s (= § 97, 2) «las genealogías de Cristo que remiten de modo simple y natural a Jesús».

Resumen

La historia de la exégesis pone de manifiesto las dificultades que presentan los árboles genealógicos, y no solo en nuestros días. La serie de los nombres y el carácter ficticio movieron a los exegetas a crear construcciones y hacer apologías que se desviaban del texto. Lutero ilustra bien las dificultades que el teólogo ha encontrado siempre con la serie de nombres desconocidos para él: «Parece inútil y vano dar los nombres de los antepasados, cuando nada sabemos de ellos y en nada nos puede ayudar»⁵⁹. Un poema de Friedrich von Sallet, que despierta una fácil adhesión, ilustra en forma impresionante la distancia que hay entre el pensamiento genealógico vivo de los judíos y los primeros judeocristianos y nosotros:

Que fue hijo de, que fue hijo de, que fue hijo de...
que engendró a, que engendró a, que engendró a...
Así continúa, en perezosa monotonía,
hasta que unos nombres fenecidos empiezan a girar en el cerebro.

Arboles genealógicos, torpemente confeccionados
por una mente obtusa, o quizá por mano desdeñosa
a beneficio de hidalgos y mujeres casquivanas
que no acaban de creérselo.

Os arranco. ¿Qué hace la hoja seca
en el libro sagrado, esplendoroso de verdes palmeras?
¿qué más da que fulano haya engendrado a mengano
hasta llegar a aquel que liberó al mundo?...⁶⁰.

Hoy no se predica sobre este texto, y no por azar. La historia de la exégesis muestra que el texto ha creado casi siempre dificultades porque se intentó reducirlo a sus enunciados históricos. El texto nos plantea en todo caso la necesidad de distinguir entre su forma lingüística y su postulado teológico. Jesús es Hijo de David, es decir, fue enviado por Dios a Israel como su ungido,

59 Primer sermón sobre el evangelio de Mateo, 18 12.1533, WA 37, 211

60 Citado según G. Pfannmüller, *Jesus im Urteil der Jahrhunderte*, Leipzig 1908, 478

y a la vez Hijo de Abrahán, porque Dios quiere interpelar mediante él a todo el mundo pagano Tal es el mensaje de este texto Hoy tendremos que renunciar a su expresión lingüística porque la investigación ha averiguado —en este caso, probablemente, de modo definitivo— que tal expresión es ficticia No obstante, hemos de ponderar la seriedad con que la exégesis eclesial de todos los tiempos ha intentado concebirlo como un fragmento de *historia* Aquí late una idea fundamental de la fe cristiana la conciencia de que Jesús es una figura humana, histórica Por eso, como dice Ireneo, Mateo comienza su evangelio con la genealogía humana de Jesús y por eso —continúa Ireneo, interpretando al hombre como símbolo del evangelista Mateo— Jesús «sigue siendo, a lo largo de él, el hombre afable y humilde»⁶¹

c) *El Enmanuel (1, 18-25)*

Bibliografía Bratcher, R G , *A Study of Isaiah 7 14* BiTr 9 (1958) 97-126, Broer, I , *Die Bedeutung der «Jungfrauengeburt» im Matthaus-evangelium* BiLe 12 (1971) 248-260, Brown, R -Donfried, K P -Fitzmyer, J A -Reumann, J , *Maria en el nuevo testamento*, Salamanca ²1986, 79-106, Campenhausen, H von, *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche*, en Id , *Urchristliches und Altkirchliches*, Tübingen 1979, 63-161, Ford, J M , *Mary's Virginitas Post-Partum and Jewish Law* Bib 54 (1973) 269-272, Frankemolle, *Jahwebund*, 12-21, Germano, I , *Nova et Vetera in pericopa de sancto Ioseph (Mt 1, 18-25)* VD 46 (1968) 351-360, Id , «*Et non cognoscebat eam donec* » Mar 35 (1973) 184-240, Kramer, M , *Die Menschwerdung Jesu Christi nach Matthaus (Mt 1)* Bib 45 (1964) 1-50, Lachs, T , *Studies in the Semitic Background to the Gospel of Matthew* NT 17 (1977) 195-217, Léon-Dufour, X , *El anuncio a Jose*, en *Estudios de Evangelio*, Madrid ²1982, Pesch, R , *Eine alttestamentliche Ausführungsformel im Matthaus-Evangelium* BZ NF 10 (1966) 220-245, NF 11 (1967) 79-95, Raatschen, J R , *Empfangen durch den Heiligen Geist Überlegungen zu Mt 1, 18-25* ThBeitr 11 (1980) 262-277, Sicari, A , «*Ioseph iustus* » (Matteo 1, 19) *La storia dell'interpretazione e le nuove prospettive* Cahiers de Josephologie 19 (1971) 62-83, Sottocornola, F , *Tradition and the Doubt of St Joseph concerning Mary's Virginity* Mar 19 (1957) 127-141, Spicq, C , «*Joseph, son mari, étant juste* » (Mt

61 Ireneo, *Haer* 3, 11, 8 = BKV I/3, 243s en el contexto de una interpretación de los símbolos de los evangelistas

1, 19) RB 71 (1964) 206-214, Suhl, ZNW 59 (1968) 62-68, Tosato, A, *Josep Being a Just Man* (Mt 1, 19) CBQ 41 (1979) 547-551, Trilling, W, *Die Christusverkündigung in den synoptischen Evangelien*, München 1969, 13-39, Vogtle, A, *Mt 1, 25 und die virginitas B M Virginis post partum* ThQ 147 (1967) 28-39, Wright, A, *The Literary Genre Midrash* CBQ 28 (1966) 105 138, 417-457, Zeller, D, *Die Ankündigung der Geburt-Wandlungen einer Gattung*, en R Pesch (ed), *Theologie ***, 27-48
 Más bibliografía ** en Mt 1-2 *supra*, 121

18 La generación de Jesucristo¹ fue de esta manera: María, su madre, estaba desposada con José y, antes de vivir juntos, resultó que esperaba un hijo por obra del Espíritu santo. 19 Su esposo José, que era justo y no quería infamarla, decidió repudiarla en secreto. 20 Pero apenas tomó esta resolución, se le apareció en sueños un ángel del Señor y le dijo: «José, hijo de David, no tengas reparo en llevarte contigo a María², tu mujer, porque lo engendrado en ella es del Espíritu santo. 21 Ella dará a luz un hijo, al que pondrás de nombre 'Jesús', pues él salvará a su pueblo de sus pecados». 22 Todo esto sucedió para que se cumpliese lo que había dicho el Señor por los profetas:

23 «Mirad, la virgen concebirá y dará a luz un hijo y se le pondrá por nombre Enmanuel»,
 que significa «Dios con nosotros».

24 Despertado José del sueño, hizo lo que le había dicho el ángel del Señor y se llevó a su mujer consigo. 25 Y no la conocía hasta que ella dio a luz un hijo, y le puso de nombre Jesús³.

Análisis

1 *Estructura y forma* Este relato es singular porque hace la narración del modo más prosaico y sobrio que cabe imaginar. La diferencia

1 Hay que leer, con la mayoría de los documentos, Ἰησοῦ Χριστοῦ (como 1, 1) El artículo en Ἰησοῦς Χριστός es extremadamente raro (Bl Debr Rehkopf § 260, 9 *lectio difficilior*)

2 Mt presenta mas a menudo que Mc y Lc la forma del nombre semitizante Μαριαμ (13, 55, 27, 61, 28, 1) «Proximidad al area linguistica semita»

3 Sobre la critica textual cf *supra* en Mt 1, 2-17, nota 29

respecto a la bella leyenda lucana 2, 1-20 salta a la vista. Después de la frase inicial del v 18a, que conecta con 1, 1, el v 18b menciona el presupuesto el embarazo milagroso de María. El estilo participial sugiere que Mateo no narra aun, sino que se limita a señalar ciertos presupuestos. El v 19 introduce en nominativo a la persona principal del relato José el justo. Solo entonces se pone en marcha el relato. En el v 20 aparece como personaje decisivo (ἰδού) el ángel, que anuncia el nacimiento de Jesús e interpreta su nombre. El anuncio, bastante extenso respecto a la anterior brevedad, conduce imperceptiblemente a la cita de reflexión. Esta cita resulta extraña, porque, aunque habla por segunda vez de embarazo, del nacimiento del hijo y de su nombre, ahora se trata de otro nombre. Solo en el v 24 parece resurgir, no solo José, sino también el narrador Mateo, quien termina su relato con algunas breves frases estereotipadas: describe la obediencia de José, que realiza el mandato del ángel, empleando casi los mismos términos que en la transmisión del mismo (v 20s/24s). El relato no es una descripción del nacimiento, aunque hable de generación virginal, ni tampoco una leyenda⁴. El relato narra sin tensión alguna, como se comprueba en el hecho de anticipar ya en el v 18 el verdadero clímax, que son las palabras del ángel. Se centra totalmente en la persona de José, al igual que en 2, 13-23, pero de modo diferente a 2, 1-12. Sugiere tres veces, con los términos τικτώ – υἱόν y καλέω – ὄνομα, que lo principal es el anuncio del nacimiento de Jesús y la imposición e interpretación del nombre. Las palabras del ángel y la cita bíblica hacen que predomine la instrucción cristológica. El fragmento adquiere un tono didáctico, utilizando un material que el texto se limita a sugerir y que supone ya conocido en la comunidad. En este sentido tienen razón todos los exegetas que califican el texto de «*midrash* cristológico»⁵, pero el relato no es un *midrash* en el sentido estricto de este género literario⁶.

4 Bultmann, *Tradition*, 316

5 Pesch, BZ 11 (1967)* 87, cf. Trilling*, 27 «texto didáctico de estilo midrástico»

6 מדרש designa en el pensamiento judío no solo un determinado género literario, sino ante todo la actividad del estudio de la Escritura. Por eso Muñoz Iglesias**, 338-344, siguiendo a R. le Déaut, *A Propos d'une définition du midrash* Bib 50 (1969) 395-413, entiende el *midrash* no solo como término para expresar un género literario, sino también como designación de un método hermenéutico. Si se entiende el *midrash* como género literario, hay que decir que es fundamental partir de un pasaje escriturario sobre cuya base se desarrolla una exégesis o una narración. Según Wright*, 137, el *midrash* es en este sentido «a literature about a literature». En esta perspectiva los relatos de Mt 1, 18-2, 23 no son *midrashim*, porque las citas de reflexión no ocupan el punto central ni el elemento *explicandum*, sino *explicans*. Cf. Wright*, 455, algo similar Peretto*, especialmente 245, y Brown**, 557-563.

2 *Redacción* La investigación actual muestra una creciente tendencia a considerar toda la perícopa como redaccional, Mateo se limitó, según esta interpretación, a utilizar temas tradicionales⁷ La tesis contraria dice que Mateo reelaboró profundamente, en mayor o menor medida, un relato tradicional No es fácil decidir entre una y otra tesis

a) El vocabulario apunta a una elaboración mateana directa de la perícopa, elaboración intensa, pero no completa⁸ Al igual que en Mt 2, el número de mateísmos explícitos es muy superior al promedio del evangelio

b) El v 18a contiene una referencia retrospectiva a 1, 1 y conecta en el contenido con 1, 16, podría ser, pues, redaccional

c) La cita de reflexión, tomada de Is 7, 14, un versículo que no aparece citado en ningún otro lugar del NT⁹, corresponde casi literalmente a los LXX, a diferencia de la mayoría de las otras citas de reflexión en Mt Καλεσουσιν (en lugar de καλεσεις) está quizá condicionado por el contexto a Jesús «se le» llamará (es decir, lo llamará la comunidad) Enmanuel Así pues, no solo la frase introductoria del v 22, sino también la cita misma podría proceder de Mt, que suele transcribir el AT según el texto de los LXX cuando no depende de las fuentes

d) Especialmente Pesch¹⁰ señala el estrecho paralelismo existente entre este texto y 21, 1-7 Ambos textos están determinados por la «fórmula ejecutiva»¹¹, un esquema mateano que describe en lenguaje de

7 Por ejemplo, Dibelius, *Formgeschichte* 125, Pesch, BZ NF 11 (1967)* 88, Vogtle, *Kindheitsgeschichte***, 155s, Broer*, 255, Frankemölle, *Jahwebund*, 310

8 Son de Mt (cf Introducción, p 86ss) en el v 18 γενεσις (referencia a v 1), οὕτως + εἶναι v 19 δικαιος, θελω, λαθρα (2, 7), v 20 ἐνθυμεομαι, ἰδου, ἄγγελος κυριου, φαινω, κατ'ὄναρ, λεγων, υἱος Δαυιδ como oposicion, cf tambien 15, 22, 20, 30s, φοβew, παραλαμβανω, γενναω (1, 2-16, 2, 14) Para la introduccion a la cita de reflexion, cf *excursus* sobre 2, 23, v 24 ἐγειρω (en combinacion con παραλαμβανω cf 2, 13 14 20 21), sobre la formula ejecutiva, cf 21, 6 y a continuacion apartado d, v 25 εως ου Hay que añadir las reminiscencias de la cita („redaccional”), cf *infra*, apartado e Es también de Mt (cf Introducción, p 76s) el genitivo absoluto incorrecto del v 18 (el sujeto María se introduce como genitivo absoluto) Son *hapax-legómena* συνερχομαι, δειγματιζω, μεθερμηνευω No son de Mt βουλομαι y el pasivo semitizante εὔρεθη (cf ⲙⲉⲧⲁⲛⲁ). El vocabulario de v 21 procede casi totalmente de los LXX, cf *infra*, apartado g)

9 Lc 1, 31 no es una cita tomada de Is 7, 14, sino que está influido por la «anunciación» veterotestamentaria (cf *infra*, apartado g)

10 Pesch, BZ NF 11 (1967)* 79s

11 Son fundamentales ποιew (ὥς u otros) προσεταξεν u otros Pesch, BZ NF 10 (1966)* 224, puede mencionar alrededor de 30 pasajes veterotestamentarios

cuño veterotestamentario el cumplimiento exacto de un mandato divino (v 24s, cf 21, 6s y 26, 19, 28, 15)

e) La cita de reflexión v 22s se puede desligar sin dificultad del contexto. Pero hay numerosas afinidades entre la cita y el texto del resto de la perícopa (ἐν γαστρὶ ἔχειν v 18 23, τεξεται υἱόν v 21 23, cf 25, καλεῖν το ὄνομα v 21 23 25)

f) Son notables las afinidades lingüísticas y de contenido con los «relatos de sueños» de Mt 2, 13-15 19-23

g) La conformación textual de v 20s sigue un esquema de «anunciación» de matiz veterotestamentario¹². También aparece en Lc¹³. Pero las afinidades muestran solo que el texto actual está influido por los LXX y no permiten formular conclusiones ciertas sobre el autor.

En suma Mateo dio a la perícopa una formulación ampliamente novedosa y quizá le confirió forma escrita por primera vez. De él procede la cita de reflexión v 22s y la conexión con la genealogía en v 18a. Sobre todo, la doble imposición del nombre, pero también las afinidades de contenido con Mt 2 y las distintas fórmulas no mateanas (nota 8), denotan la previa existencia no solo de temas concretos, sino de un relato sobre imposición del nombre al niño Jesús. Es probable que este relato perteneciera a una recopilación narrativa oral premateana donde José desempeñaba un papel central.

3 *Desarrollo de la tradición*. Apenas cabe afirmar nada seguro. La interpretación del nombre de Jesús, que recuerda la fórmula de Sal 129, 8, no es exacta, יְהוָה עֲזָרָתִי significa «Yahvé es ayuda»¹⁴. En un entorno griego se sabía presumiblemente que el nombre de Jesús significaba algo relacionado con la ayuda de Dios¹⁵. Encontramos, además, afirmaciones afines en el anuncio del nacimiento de personajes importantes en la

12 Los textos veterotestamentarios más importantes son anuncios a Agar (Gen 16, 7-12), a Abrahán (Gen 17, 19), a la madre de Sansón (Jue 13, 3-5), a Ajaz (Is 7, 14). Tópicos de la «anunciación» son la aparición del ángel, el mensaje, la imposición de nombre (con vaticinio o explicación). Coincidencias verbales: ἀγγελος κυριου Gen 16, 7s 11, Jue 13, 3, ἴδου Gen 16, 11, Jue 13, 3 5, Is 7, 14, ἐν γαστρὶ ἔχειν Gen 16, 11, Jue 13, 5, Is 7, 14, καλεῖν το ὄνομα αὐτοῦ Gen 16, 11, 17, 19, Is 7, 14, cf Jue 13, 6, τιτκεῖν υἱόν Gen 16, 11, 17, 19, Jue 13, 5, Is 7, 14. Todas las afinidades entre la cita Is 7, 14 y los otros versículos de la perícopa (cf *supra* apartado e) son también afinidades con el tipo «anunciación». Bibliografía: S. Muñoz-Iglesias, *El Evangelio de la Infancia en San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos* EstB 16 (1957) 329-382, Leon-Dufour*, Peretto**, 183-186, Brown*, 113-115, Zeller*

13 Lc 1, 13 30s

14 Bill I, 64

15 Cf Filon (que apenas conocía el hebreo), *Mut Nom*, 121 σωτηρια κυριου

historia de Israel¹⁶ En el texto actual el nacimiento virginal no es el objetivo, sino un presupuesto relativamente poco subrayado del relato En ese sentido es improbable que el nacimiento virginal se insertara tardíamente en un relato anterior que solo incluiría el anuncio del nacimiento del Mesías a su padre José¹⁷ En ese caso, el nacimiento virginal estaría más subrayado No es probable que el relato estuviera formulado originariamente en arameo¹⁸

4 Los *temas* apuntan en diversas direcciones La combinación de la filiación divina y el Espíritu (v 18) es un patrimonio cristiano antiguo (Rom 1, 4, Mc 1, 9-11), pero lo especial en nuestro texto es el nexo con el nacimiento virginal El nacimiento sin intervención de un padre humano se encuentra a menudo en relatos helenísticos y egipcios que hablan de la generación divina de reyes, héroes, filósofos, etc , dentro de la literatura judía, Filón lo incluye como misterio en su historia de las esposas de los patriarcas, historia que él interpreta alegóricamente en referencia a las virtudes (*Cher* , 40-52) La idea de una generación sexual por Dios es algo ajeno a él, como a cualquier judío¹⁹

Se advierten también afinidades entre nuestra perícopa y ciertas ideas sobre el nacimiento de Moisés Amram, el justo ejemplar²⁰, es instruido por Dios, según Josefo, en un sueño sobre el futuro de Moisés²¹ Según otra tradición, Amram expulsa a su mujer, pero una reprensión de Miriam le hace volver con ella²², sobre Moisés se dice a este respecto que él salvará a Israel²³ Estos paralelismos son tanto más importantes, por cuanto Mt 2 muestra una estrecha afinidad con la *haggadá* de Moisés

16 Jue 13, 5 («anunciación») αὐτός ἀρξεται τοῦ σῶσαι τὸν Ἰσραηλ, en la *haggada* mosaica Pseudo Filón, *Lib Ant* , 9, 10, MekhEx sobre 15, 20, bMeg 14a, otros textos en Bloch**, 111s

17 Bultmann, *Tradition*, 316

18 Kramer*, M Herranz-Marco, *Substrato arameo en el relato de la Anunciación a José* EstB 38 (1979-1980) 35-55, 237-268 Con un «texto originario» arameo se agudizan las dificultades dogmáticas que plantean sobre todo los v 20 y 25 En tales intentos solo cabe indagar las intenciones del Mt actual y, por tanto, del traductor al griego

19 Gén 6, 14 influye en sentido prohibitivo La única afirmación en cuestión, «Dios engendra (יוליד) al Mesías» (1 QSa 2, 11) debe interpretarse partiendo de Sal 2, 7

20 Texto en Bloch**, 112-114

21 F Josefo, *Ant* , 2, 210-216

22 La tradición hagdica sobre el divorcio de Amram aparece documentada a menudo ExR 1, 13 sobre Ex 1, 15, otros pasajes, cf en Bloch**, 114, nota 40

23 Cf *supra*, nota 16

Sin embargo, en este contexto no se habla de una generacion divina ni de un nacimiento virginal de Moisés²⁴

En suma nuestro relato se nutre de diversas tradiciones, de las cuales las más importantes son, junto a la «anunciación» veterotestamentaria, las diversas variantes de la *haggada* de Moisés. Pero solo en parte se pueden armonizar con nuestro texto, no es posible pensar en una transferencia directa de una leyenda sobre el nacimiento de Moisés a Jesús. La combinación de la idea (inexistente en el judaismo palestinese) del nacimiento virginal apunta sobre todo a una comunidad helenístico-judeo-cristiana como entorno transmisor

5 Al comparar nuestro relato con los numerosos lugares paralelos, la cuestión de la *historicidad* carece de perspectivas para *este* relato, que sigue tan de cerca los esquemas tradicionales, huelga cualquier testimonio procedente del círculo de la familia de Jesús. Tampoco son favorables los indicios sobre la historicidad del nacimiento virginal, afirmado en el NT únicamente por Mateo y Lucas²⁵. El nacimiento virginal es una de las numerosas coincidencias de nuestra perícopa con los relatos lucanos del nacimiento²⁶, pero solo muy rara vez se habla de él en todo el NT. Probablemente forma parte del intento de ciertas comunidades judeocristianas de atestiguar la fe en el Jesús constituido Hijo de Dios según el Espíritu santificador (Rom 1, 4), en analogía con otras narraciones antiguas, bajo la figura de un relato de la infancia. El nacimiento virginal sería entonces un recurso del testimonio de fe, sin poseer un fondo histórico directo

24 Para la conexión de los motivos de repudio de la esposa con un parto virginal, el único documento es la leyenda, difícil de datar, del nacimiento de Melquisedec, que N. Bonwetsch, *Die Bucher der Geheimnisse Henochs*, Leipzig 1922, reimprime como apéndice al Henoc eslavo (*ibid*, 3, 1-23). La leyenda se ha considerado a menudo como cristiana, recientemente Schubert**, 230-234 sostiene su origen judío

25 ¿Quién estaría dispuesto a considerar histórica la noticia de la generación sobrenatural de Platon por Apolo, aunque la noticia apele a declaraciones de la familia de Platon (Diogenes Laercio, 3, 2. Espeusipo, sobrino y sucesor de Platon, en el *enkouion*, discurso pronunciado un año después de la muerte del filósofo)? El estado de las fuentes es aquí mejor que en el caso de Jesús

26 1. José y María están desposados, no casados, 2. José es descendiente de David (Lc 1, 27), 3. el anuncio del ángel (Lc 1, 30-35), 4. la virginidad de María (Lc 1, 34), 5. la concepción por el Espíritu (Lc 1, 35), 6. la orden de imposición del nombre (Lc 1, 31), 7. Jesús como salvador (Lc 2, 11), 8. filiación divina de Jesús (Lc 1, 32-35), 9. la justicia de los padres (Lc 1, 6). Estas coincidencias se remontan a la tradición de la comunidad. Para una ampliación histórica cabría considerar eventualmente los puntos 1 y 2

Explicación

- 18 La breve frase del título (v. 18a) conecta con el v. 1 y explica el v. 16. En este sentido el evangelista añade nuestra perícopa como una «enlarged footnote to the crucial point in the genealogy»²⁷ de 1, 2-17. Pero nuestra perícopa no es una nota a pie de página. El v. 18b constituye la indicación situacional. El evangelista ofrece solo las informaciones más necesarias. La referencia tranquilizadora a la concepción por obra del Espíritu santo presupone ciertos conocimientos en el lector. *El* sabe ya lo que José únicamente averigua en el v. 20. José y María están desposados²⁸, es decir, ligados jurídicamente entre sí. Los desposorios solo podían disolverse mediante un acta de divorcio. El desposado vive en la casa de sus padres y no mantiene aún relaciones sexuales con la desposada²⁹. Συνελθεῖν significa, sobre todo, el traslado de la esposa a la casa del esposo una vez celebrada la boda³⁰.
- 19 El v. 19 sitúa a José en el punto central del relato. La interpretación es muy controvertida. La pregunta principal es si José conocía el embarazo de María por obra del Espíritu antes del aviso del ángel. Si nada sabía, lo obvio es que sospechase un adulterio en su consorte y quisiera por ello repudiarla³¹. Pero si

27 Stendahl**, 102

28. La historia de la exégesis distingue lógicamente entre el momento del desposorio y el matrimonio posterior, y explica por qué María estaba desposada para no ser lapidada por los judíos, para tener un apoyo en la huida a Egipto, etc. Lutero I, 17 equipara el desposorio con el matrimonio «Es un gran honor para este estado que Cristo no hubiese querido nacer fuera del matrimonio. De lo contrario, ¡cuántas sectas se hubieran formado!»

29. Bill. II, 393-398 Ante la situación legal no es extraño que se califique a José como ἀνὴρ de María y a ésta como γυνή (1, 20s) Bill II, 394 ofrece un documento judío donde una desposada es llamada expresamente «esposa» TKeth 8, 1 (270)

30. Para muchos santos Padres, sobre todo orientales, συνερχεσθαι designa el trato sexual, y presentan a María cohabitando ya con José (por ejemplo Juan Crisóstomo 4, 2 = 62 *Opus imperfectum*, 1 = 631, Dionisio bar Salibi 53 «Era costumbre entre las desposadas convivir con los desposados tres años y antes relacionarse sexualmente [*convenire*], a fin de mostrar así que no se unían llevados por la pasión, sino para procrear hijos...»).

31. Según Dt 22,23s, en caso de separación de desposados subsiste el deber de lapidación. Este deber no se practicaba ya en esta época, cf Bill. I, 51s.

conocía ya el carácter especial del embarazo de María, hay que suponer que no quisiera llevarla consigo por miedo al contacto con María, santificada por Dios³² Es frecuente que las reflexiones exegéticas sobre este punto estén influidas decisivamente por los sentimientos religiosos³³ Los frentes corren hoy —con notables excepciones³⁴— paralelos a las fronteras confesionales, mientras que la exégesis de la Iglesia antigua está dividida³⁵

El v 20 aporta el argumento más importante en favor de la segunda hipótesis, la hipótesis «católica» *No tengas reparo* en llevarte contigo a María José temía ponerse en contacto con María, que pertenecía a Dios Δειγματίζω no significa ningún impedimento insuperable Es cierto que el significado, muy frecuente de «delatar», «exponer a la vergüenza pública»³⁶, se presenta mejor en la primera interpretación, pero el término δειγματίζω podría significar también «investigar»³⁷ o «hacer público» en sentido neutral³⁸ La dificultad decisiva para esta tesis consiste en que presentaría al ángel, en el v 20, diciendo a José ciertas cosas que él ya sabe y precisamente en las partes del v 20 que no están determinadas por la «anunciación» veterotestamentaria La primera hipótesis, «protestante», es, pues, más probable³⁹ José tiene

32 Por ejemplo Léon-Dufour*

33 Kramer*, 42 dice acerca de la «hipótesis del temor» que «se basaba más en el sentimiento religioso que en la gramática» Maldonado, 33 « etsi loco non convenit tamen auctorum pietati maxime convenit»

34 Entre otros, Schlatter, 13, Suhl, ZNW 59 (1968) 64-67 por parte evangelica, Broer*, 251-253 y Nolan, *Son*, 73 por la parte católica

35 Historia de la exégesis pormenorizada en Sottocornola*, Sicari*, 63-71 Importantes representantes del primer tipo de exégesis son Justino, *Dial*, 78, 3, Agustín, *Ep ad Macedonium* (n° 153), 4, 9 = PL 33, 657, Juan Crisóstomo, 4, 4 = 65, Lutero I, 19s Importantes representantes del segundo tipo de exégesis son Eusebio, *Quaest ad Steph*, 1, 3 = PG 22, 884, Basilio, *Homil in Sanct Christi gener*, 4 = PG 31, 1464D, Estrabón, 700 Otra posibilidad es que José creyera en la castidad de María, pero desconociera el misterio de su embarazo y estuviese a la espera de una revelación Jerónimo sobre 1, 19, *Opus imperfectum*, 1 = 633, Estrabón sobre 1, 19

36 Bauer, *Wb s v* menciona lo menciona como unico

37 Germano, VD 46 (1968)* 353-355

38 X Léon-Dufour, *L'annonce a Joseph*, en *Mélanges Bibliques (FS A Robert)*, Paris 1957, 397

39 Léon-Dufour (*L'annonce a Joseph*, 393s) interpreta γαρ δε como «sí, pero» y entiende lógicamente el pasaje así (llévate contigo a María), ya que, si bien lo engendrado en ella es (como sabes) del Espíritu santo, (te) dará un hijo Pero el δε adversativo aparece demasiado pronto, pues el hecho de que María vaya a dar a luz un hijo no puede neutralizar el temor religioso de Jose Además, γαρ δε se entiende de otro modo en los pasajes próximos 1, 21s y 2, 2s 13s 20s

que elegir entre el proceso de divorcio prescrito por ley⁴⁰ y la entrega del acta de repudio. Esto último no se puede hacer «en secreto», porque el acta de divorcio requiere dos testigos; pero llama menos la atención. Por lo demás, Mateo no describe la escena con el interés de una exposición realista. No le preocupa la cuestión de si María, repudiada, no quedará expuesta a la vergüenza pública, al menos cuando dé a luz el niño, como tampoco le preocupa la pregunta formulada a menudo por los exegetas, de si los dos desposados no habían hablado entre sí.

La «rectitud» de José consiste, pues, en no haber difamado a María, sospechosa de adulterio, con un proceso de divorcio. La duda de si la «rectitud» significa el cumplimiento de la ley veterotestamentaria⁴¹ o simplemente afabilidad y comprensión⁴², no se plantea para Mateo: José refuerza la ley en el sentido del precepto del amor y se alinea así en la serie de los justos, que alcanza desde Abel (23, 35) y los personajes religiosos veterotestamentarios (13, 17), pasando por Jesús (27, 19.24), hasta los practicantes de los mandatos de Jesús reivindicados en el juicio final (13, 43; 25, 46).

20 El texto no describe la aparición del ángel; todo el peso recae en el mensaje. El ángel se dirige a José como hijo de David: como sugería ya el v. 18a, Mateo trata de aclarar en el v. 20 la inserción del hijo virginal en el linaje de David. Παραλαμβάνειν se refiere al casamiento⁴³. El texto reitera la referencia al Espíritu santo ya conocida por el v. 18. Hay que pensar en la intervención creativa de Dios por medio del Espíritu, y no en el Espíritu (neutro; femenino en hebreo) como pareja sexual de María⁴⁴.

40 Dt 22, 3-27, 11 Q Tempel 66, 4s, Filón, *Spec Leg*, 3, 72-78, cf. sobre la situación legal Tosato*

41 Así Brown*, 89s, nota 35. Pero dado que el precepto de Dt 22, 20s exige un castigo en caso de adulterio de la esposa, el plan de José no se puede considerar como legal en sentido estricto.

42 Documentos en Spicq*, 207-214. En la historia de la exégesis son numerosos, los intentos de una ampliación del término «legal». Rabano, 749 (la justicia va unida a la compasión), Pascasio Radberto, 108 (la justicia sin la pietas sería crudelitas), Wolzogen, 45 da un giro parenético al texto y aboga por la condonación del castigo a los delincuentes.

43. Schlatter, 18 ofrece documentos en favor del mismo uso del término παραλαμβάνω en F. Josefo.

44. Documentos veterotestamentarios y documentos judíos sobre la actividad creativa del Espíritu en Paul**, 81-88. La historia de la exégesis recoge este extremo acertadamente, cf. nota 75s.

La imposición del nombre en el v 21 es el objetivo del relato 21
tradicional. Que el Mesías será salvador de su pueblo, es una
idea judía difundida⁴⁵. Mateo tiene un interés especial en el per-
dón de los pecados que se concede por medio de Jesús y se hace
efectivo en la comunidad⁴⁶. Λαός significa, como en los otros
pasajes del evangelio de Mateo, el pueblo veterotestamentario de
Dios. Israel, el evangelista interpreta, pues, como hiciera ya
mediante el árbol genealógico y de nuevo en 2, 2, que Jesús es
el Mesías de Israel.

La fórmula introductoria a la primera cita mateana de re- 22s
flexión⁴⁷ no corresponde del todo al esquema usual. El término
llamativo ὄλον⁴⁸ sugiere que Mateo no aduce la cita solo por
razón del nombre de Enmanuel, sino que se refiere a todo el
relato de la anunciación⁴⁹. El Señor es, como en 2, 15, portavoz
de la palabra bíblica: tanto en 2, 15 como aquí (1, 23) se habla
del hijo, el lector se prepara así a creer que el hijo virginal es el
Hijo de Dios⁵⁰. Este texto no es, pues, para Mateo una mera nota
explicativa a pie de página de la genealogía, sugiere nuevos temas
cristológicos que se desarrollarán en el evangelio.

También la cita de Isaías persigue, sobre todo, el tema
cristológico⁵¹. A Jesús se le llama Enmanuel. No siendo En-
manuel el nombre de Jesús ni un título corriente, la fórmula tiene
que chocar. La traducción viene a destacar adicionalmente el
término Enmanuel. Las alusiones al ser-con-nosotros de Dios

45 Algunos textos judíos afirman que el Mesías quita el pecado (Sal Sal
17, 22-25), juzga (et Hen 62,2, 69, 27-29), pero no que perdona pecados. La
era mesiánica puede concebirse exenta de pecado, mas no necesariamente (Bill
I, 73s).

46 Cf. Mt 9, 8, 26, 28.

47 Cf. *excursus* «Citas de cumplimiento» en Mt 2, 23.

48 Cf. aun las variantes Mt 26, 56, 21, 4.

49 La tesis de Strecker, *Weg*, 56s, según la cual la cita de reflexión se
cumple «en el hecho 'histórico' del nacimiento milagroso de Jesús» (57) es,
pues, relativamente correcta.

50 Pesch, *Bib* 48 (1967)* 397. La combinación de υἱός con κύριος es
extraña y aparece condicionada, por una parte, por el contexto (αγγελος κυριου
1, 20, 2, 13), mas, por otra, esta presente en modelos veterotestamentarios
(ρῆμα κυριου en las fórmulas de cumplimiento de 1 Re 2, 27, 2 Cron 36, 22,
cf. 2 Cron 36, 21, 2 Esd 1, 1).

51 Así lo abona también el puesto llamativo que ocupa la cita en el centro
de la perícopa antes de la mención del nacimiento de Jesús.

recorren todo el evangelio (17, 17; 18, 20; 26, 29)⁵². Pero, sobre todo, Mateo creó una inclusión con este vínculo y el último de su evangelio («yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» 28, 20), inclusión que marca el tema fundamental: la presencia del Señor glorificado en su comunidad le revela como Enmanuel, Dios con nosotros

Ya el término ὅλον v. 22 sugería que, aunque el tema cristológico es el más importante, no es el único en la cita tomada de Is 7, 14. La palabra profética se cumple en todo el relato del nacimiento. Ello implica también el nacimiento virginal. Παρθένος debe traducirse sin duda, desde el contexto, por virgen, aunque no lo exige el significado de la palabra. El texto masorético lee נָעִמָּה = mujer joven. Aunque la interpretación de Is 7, 14 sigue siendo controvertida, Isaías no se refirió, evidentemente, a un nacimiento virginal ni a un Mesías nacido muchos siglos después. La cita aparece, pues, reinterpretada partiendo del texto de los LXX que, a diferencia de Aquila y de Teodoción (θεῶνις), lee παρθένος. El sentido de esta traducción inusual⁵³ de los LXX no está claro.

24s

Los versículos finales (v. 24s) describen el cumplimiento del mandato celestial por José. En el v. 24 Mateo utiliza la «fórmula ejecutiva» veterotestamentaria para presentar a José como ejemplo de hombre recto. Que José no tuvo relación sexual con María hasta el nacimiento de Jesús está en consonancia con un tópico frecuente en el helenismo sobre el nacimiento de personalidades relacionadas estrechamente con Dios⁵⁴. Es idea fundamental en

52 Frankemolle, *Jahwebund*, 7-83. El se refiere especialmente a influencias de la obra histórica deuteronomística y cronística. Pero la dispersión de las ideas en el AT es mayor, cf. H. D. Preuss, «*ich will mit dir sein*» ZAW (1968) 139-173, W. C. van Unnik, *Dominus vobiscum the Background of a Liturgical Formula*, en A. J. B. Higgins (ed.), *New Testament Essays (F. S. T. W. Manson)*, Manchester 1959, 270-305. El hecho de que el interés del evangelista se centre aquí sobre todo en la expresión «Dios con nosotros» indica, a mi juicio, que no se puede considerar la filiación davídica de Jesús como perspectiva capital de todo el prólogo (contra Tatum*).

53 El hebr. נָעִמָּה suele traducirse con el término θεῶνις, παρθένος suele corresponder a בתולה.

54 Plutarco, *Quest. Conv.*, 8, 1 = 717E (sueño del padre de Platón con mandato divino de no tocar a su esposa durante el embarazo), algo similar Diógenes Laercio, 3, 2, Plutarco, *Alex.*, 2, 4s = 665 (el padre de Alejandro ve una serpiente junto al lecho de Olimpia), Higino, *Fab.*, 29 (Anfitrión no tiene ya ningún contacto con Alcmena). Cf. también F. Josefo, *Ant.*, 20, 18 (un sueño impide al padre de Izate relacionarse con su esposa).

el helenismo que el trato con una mujer favorecida por la unión sexual con seres superiores no es procedente. Pero en Mateo no aparece sugerida tal idea. Lo que él resalta es la idea de obediencia⁵⁵: el justo José cumple el vaticinio de Is 7, 14, que María, *como virgen*, da a luz un hijo.

Resumen

Mateo prestó un nuevo clímax al relato tradicional sobre la imposición del nombre de Jesús. Lo más importante para él es que Jesús es el Enmanuel. Apunta desde el principio a la realidad vital que es la comunidad «con» la que Jesús estará cada día hasta el fin del mundo (28, 20). Así rompe desde el principio una dimensión puramente histórica de su relato sobre Jesús. Jesús no es una magnitud del pasado, sino aquel que acompaña y sostiene a su comunidad. Nuestra perícopa y la perícopa final 28, 16-20 están relacionadas entre sí: si el texto de 28, 16-20 hace ver que el Resucitado no es sino el Terreno y que ser cristiano significa guardar los preceptos del Jesús *terreno*, el texto de 1, 18-25 pone en claro que el Terreno no es sino el Glorificado que está «con» su comunidad. Al mismo tiempo, el evangelio de Mateo incluye desde el principio una importante referencia a la gracia que actúa por medio de Jesucristo... y esto es significativo en este evangelio de la ley y de los preceptos.

Pero este objetivo principal de la narración mateana no excluye otros objetivos secundarios. La narración persigue un fin ético complementario: la figura del justo José y su obediencia⁵⁶. Es importante también como relato, porque se cumple en él un vaticinio veterotestamentario. En ese sentido, y solo en ése, es relevante el nacimiento virginal. Viene a ilustrar la «inserción de Jesús en el linaje de David»⁵⁷, que en 1, 16 quedó abierta: Jesús es descendiente de David *a pesar* —así habría que decir, extremando los términos— del nacimiento virginal reconocido por la

55. Vogtle, ThQ 147 (1967)* 36.

56. Sorprende que la interpretación parenética de la figura de José tenga notable relevancia, sobre todo en la tradición exegética protestante, por ejemplo en Melancthon, 142 («fidei exemplum»), Brenz, 49 (perdón).

57. Schlatter, 7.

comunidad. Son temas accesorios que no constituyen el núcleo y, sin embargo, eran importantes para el evangelista. Ellos muestran los muchos estratos que puede tener un relato de este género.

Historia de la influencia

La historia de la exégesis y de la influencia de esta sección es un ejemplo de cómo un texto ha influido al margen de su intención originaria. Ciertos puntos secundarios han tenido una gran eficiencia histórica. Los cambios de situación han relegado la idea auténtica de un texto. Apenas puede mostrar aquí la historia de la exégesis cómo un texto adquiere nueva vida en un nuevo contexto. Pero esa historia es importante a pesar de todo, porque sus cuestiones nos afectan de lleno.

1. La cita tomada de Is 7, 14 pasó a ser un punto central en el diálogo cristiano-judío o en la *polémica cristiana contra el judaísmo*⁵⁸, en la cual los judíos apenas han podido defenderse durante siglos.

He aquí un ejemplo tomado de la controversia en torno a Is 7, 14 que sostuvo alguien que puede sorprender por su tono, como es Calvino: «Qué ganas de mentir... Pero éstos son verdaderos enemigos de Cristo, y Dios los ha confundido con el espíritu de tergiversación y obstinación... Con tales argumentos, los judíos no solo se exponen a la mofa ellos mismos, sino que hacen objeto de burla los misterios sublimes de Dios»⁵⁹. La cita, que es ejemplo de muchas otras, es significativa no solo como polémica grosera al estilo de la época, sino también por las consecuencias históricamente nefastas que ese trato con los judíos tuvo a nivel teológico. Lutero declaró que pagaría a gusto cien gúldenes «a los tercios y malditos judíos» si el texto de Is 7, 14 significaba «mujer joven» y no «virgen»⁶⁰.

58 Justino, *Dial*, 43, 5-8, 84, 1-4, Orígenes, *Cels.*, 1, 34s. Para el periodo posterior, cf. visión panorámica en B. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens dans le Monde Occidental*, Paris 1960, 260-262.

59. Calvino I, 69, 71 (sobre I, 22). Sobre la postura generalmente muy positiva de Calvino hacia los judíos, cf. G. Locher, *Calvin spricht zu den Juden* ThZ 23 (1967) 180-196. Cf. también Brenz, 61 «Pluris . nobis est interpretatio Angelica et Apostolica, quam omnium impiorum et excaecatorum Judaeorum somnia».

60. M. Lutero, *Vom Schem Hamphoras*, Münchener Lutherausgabe Erg. bd. 3, München 1936, 290s.

¡Tiene una deuda! La sinagoga interpretó generalmente el texto de Is 7, 14 en referencia a Ezequías⁶¹, una exégesis que sigue hoy en discusión, pero que apunta, al menos en principio, en la dirección correcta de un personaje de la época. La interpretación cristiana tradicional en referencia al Mesías Jesús es insostenible como exégesis de Is 7, 14 y podría contemplarse a lo sumo como exégesis pneumática. Mt 1, 22s coloca paradigmáticamente a la Iglesia ante el problema de la hermenéutica del antiguo testamento.

No se puede hablar aquí de un cumplimiento por Dios de vaticinios veterotestamentarios, sino únicamente de la creencia del cristianismo primitivo en ese cumplimiento. En lugar de la acción de Dios en la historia de Jesús tenemos aquí, en fórmula extrema, la fe en dicha acción. En lugar de las palabras bíblicas que la Iglesia opone al judaísmo en actitud triunfal, aparece ahora la perplejidad. La exégesis eclesial tradicional de Mt 1, 22s se convierte hasta cierto punto en la prueba del pecado cristiano, y justamente en este sentido es tan relevante. La fidelidad de Dios a sí mismo, que Mt 1, 22s intenta sugerir en última instancia, queda envuelta en un misterio que no se puede descifrar primariamente con pruebas basadas en vaticinios.

2. Un segundo punto en la historia de la exégesis atañe sobre todo a la exégesis católica: el pasaje de Mt 1, 25 sigue siendo importante en el debate sobre la *virginidad perpetua* de María, aun después del nacimiento de Jesús.

¿Presupone el v. 25 que José no mantuvo relaciones sexuales con María después del nacimiento de Jesús? El debate sobre esto fue muy vivo ya en la Iglesia antigua⁶², en la que los arrianos Eunomio y Eudoxio⁶³ y, sobre todo, Helvidio negaron la virginidad perpetua de María. Jerónimo combatió a este último en un brillante escrito polémico. Su controversia no solo revela un interés mariológico, sino también el interés del monje por la virginidad (cf especialmente, *Adv Helvidium*, 18-22).

61 Bill I, 75

62 Visión panorámica sobre la historia de la exégesis en Campenhausen* y Germano, Mar 35 (1973)* 186-218. En el sentido de la «virginitas post partum» se sitúan también Zwinglio, 205s, Brenz, 65 y la ortodoxia protestante (por ejemplo Chemnitz, *Harmonia* VII, 86), mientras que según Bucer, 37, Calvino I, 73 o Grocio I, 40s, el texto no permite ninguna afirmación sobre María *post partum*.

63 Filostorgio, *Hist Eccl*, 6, 2 = GCS 21, 71

El argumento capital en favor de la *posibilidad* de una *virginitas post partum* es de tipo filológico: ἔως no implica necesariamente que después del punto temporal mencionado cambiara la situación. Esto es indiscutible y se puede corroborar con pasajes de Mt⁶⁴. Los otros dos argumentos, en cambio, son poco sólidos: que el término γινώσκειν no se refiere a las relaciones sexuales, sino al conocimiento del misterio de María⁶⁵, y que el imperfecto ἐγίνωσκεν permite concluir la virginidad perpetua de María⁶⁶. Al igual que en la cuestión de los «hermanos» de Jesús⁶⁷, la tesis católica sobre la virginidad perpetua no se puede refutar de modo concluyente con argumentos exegéticos; pero lo más probable es que a Mateo le fuese ajena esa idea. Dado que la virginidad perpetua de María hubiera sido algo muy extraordinario para sus lectores, el evangelista habría tenido que afirmarla *expressis verbis*⁶⁸.

En suma: es indiscutible que ἔως οὐ ἔτεκεν υἱόν no excluye la *posibilidad* de una virginidad permanente de María, pero Mateo no necesitó excluir esta posibilidad porque le resultaba ajena.

3. El *nacimiento virginal* ha sido un tema muy estudiado en la historia de la exégesis. Las dificultades fueron muy diferentes en los diversos períodos. Mientras que a) la Iglesia antigua⁶⁹ trató de integrar el nacimiento virginal en un esquema cristológico general, b) en la edad moderna la crítica fundamental al nacimiento virginal se produjo sobre todo en el debate protestante y recientemente también en el católico⁷⁰.

a) La Iglesia antigua considera obvio algo que no lo era en ningún lugar del nuevo testamento: el nacimiento virginal *está relacionado con*

64. Jerónimo, *Adv Helvidium*, 4-7 = PL 23, 185-191. Cf. por ejemplo, Mt 5, 25, 16, 28, 28, 20. Difiere por ejemplo, Mt 2, 9.13, 5, 26, etc.

65. En la exégesis patristica es frecuente tanto la exégesis sexual como la espiritual de la palabra γινώσκειν. cf. Germano, Mar 35 (1973)* 200. Contra la interpretación espiritual está tanto el complemento personal αὐτήν como el sesgo de la narración.

66. E. Hofmans, *Maria altijd maagd*: CBG 5 (1963) 53-78 (citado según NTA 8 [1963-1964] 199), sobre la tesis contraria Vogtle, ThQ 147 (1967)* 38, nota 21. También es insostenible, a mi juicio, la posición de Ford* en el sentido de que José no podía ya aceptar a María en virtud de las leyes existentes sobre la pureza. ¿María quedó mancillada por Dios o por el Espíritu?

67. Cf. Gnlika, *El Evangelio según san Marcos* I, 271s, Brown*, 91, 101s.

68. B. Weiss, 43.

69. Exposición pormenorizada en Campenhausen*

70. Cf. J. Fitzmyer, *The Virginal Conception of Jesus in the New Testament*, en Id., *To Advance the Gospel*, New York 1981, 41-78.

la idea de la preexistencia y la encarnacion⁷¹ En la tradicion oriental, el nacimiento virginal, ligado a la cristología de la preexistencia, tiene sobre todo un sentido antidoceta Más tarde pasa a ser un enunciado mayestático, no sobre Jesús, sino sobre María al convertirse en vehículo del nacimiento del Hijo de Dios preexistente, se califica a María de Θεοτοκος Los acentos varían en la tradicion occidental desde el siglo IV, cuando la cuestión del pecado, de la concupiscencia y de la santidad del Redentor pasa a ser el contexto de los enunciados sobre el nacimiento virginal⁷² —cf *immaculata conceptio*⁷³—

Un problema especial fue el del nexo del nacimiento virginal con la doctrina trinitaria Fue frecuente concebir la yuxtaposición del nacimiento virginal y la preexistencia partiendo de la doctrina de la doble naturaleza Mt 1 describe entonces el nacimiento del hombre, y Jn 1 el de Jesús como Dios El nacimiento virginal hace referencia especialmente a la naturaleza humana de Cristo⁷⁴

Resulta difícil determinar desde la doctrina trinitaria cómo hay que concebir la *colaboracion del Espiritu santo en la generacion de Jesus* No se puede afirmar que el padre de Jesús sea el Espíritu santo, pues se hace constar que Cristo no fue hecho de la *sustancia del Espiritu santo, sino por su virtud* Cristo es una creación del Espíritu⁷⁵, y pos-

71 Ignacio, *Eph* 7, 2 (ἐν σαρκὶ γενομενος θεος ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ), cf 18, 2, 19, 1 El sirio Ignacio es, por lo demas, el unico de los Padres apostolicos que habla de nacimiento virginal El documento mas próximo es el de Meliton de Sardes, *Pascha* 104 = SC 123, 124

72 Desde Pseudo-Justino, *Res* (en Campenhausen 43) el nacimiento virginal se considera como destrucción de la «pasion desordenada» En relacion con esta interpretacion «ascetica» reviste tambien importancia, obviamente, la perpetua virginidad de Maria Tal interpretacion fue defendida en occidente especialmente por Jeronimo y Ambrosio, Agustín subrayo el tema en sentido cristologico contra Pelagio Desde entonces la virginidad perpetua de Maria marco la teologia occidental, que se expresa así en Olshausen, 50 «Un redentor engendrado en placer pecaminoso, oriundo del genero humano pecador, es un concepto contradictorio»

73 Para los protestantes no estara de mas, quizas, señalar que tambien Lutero y Zwinglio entendieron así el nacimiento virginal Lutero, *Grosser Katechismus* BSLK 1959, 652 («sin pecado concebido y nacido sin pecado para ser el vencedor del pecado»), Zwinglio, *Fidei Ratio*, BSRK 80 («totum hominem ex immaculata perpetuaque virgine Maria adsumpserit»),

74 La interpretacion del nacimiento virginal propuesta por H Gese, *Natus ex virgine* en *Vom Sinai zum Zion*, 1974 (BEvTh 64), 145s, en el marco de una teologia bíblica («establecimiento de Dios en el mundo de un modo definitivo, no superable», 146), corresponde a la interpretacion antignostica y antidoceta del nacimiento virginal desde Ignacio

75 Así, por ejemplo, Tomas de Aquino, *Lectura* n° 111, Dionisio bar Salibi, 59

teriormente se pudo afirmar que el Espíritu santo es *causa efficiens*⁷⁶ El nacimiento de Cristo se considera de modo especial, en las «operaciones de la Trinidad», como obra del Espíritu santo, porque es para los hombres el máximo don y beneficio Porque la obra de Dios consiste en llenar de dones y vivificar a los hombres Y esto acontece por el nacimiento de Cristo⁷⁷ Se sabía también que la referencia a la autoría del Espíritu santo no «explica» el nacimiento de Cristo « Cree, cree mucho, no investigues ni Gabriel ni Mateo pudieron decir cómo sucedió eso»⁷⁸

b) Prescindiendo de algunos grupos judeocristianos y gnósticos de los primeros siglos⁷⁹, el nacimiento virginal como tal solo ha sido *negado ampliamente desde principios del siglo XIX* Todavía el racionalista H E G Paulus otorga total confianza al «tema de la familia nazaretana» que se encuentra en Mateo⁸⁰, porque complementa el relato lucano del nacimiento desde otra perspectiva Pero medio siglo después, B Bauer habla de las contradicciones insolubles existentes entre los dos relatos, y él trata de «restablecer el matrimonio del que nació Jesús tal como fue realmente un matrimonio ya contraído»⁸¹ Fue influyente el «tratamiento crítico» que hizo Schleiermacher de las «fórmulas eclesiales sobre la persona de Cristo» él rechaza el nacimiento virginal, apelando a las genealogías y también haciendo notar que no es una base realmente sólida para asentar la santidad de Jesús habría que afirmar consecuentemente, no solo la santidad de María, sino también la santidad «de la madre de María y así sucesivamente»⁸² Desde entonces el nacimiento virginal o bien se afirma enfáticamente como un hecho, o se defiende con dificultad⁸³, o se interpreta como signo⁸⁴, o se rechaza como pseudoexplicación del milagro de la encarnación⁸⁵

Quien considere, como el autor de este comentario, muy improbable históricamente el nacimiento virginal, dado el abun-

76 Wolzogen, 42

77 Por ejemplo, Maldonado, 32, *Catechismus Romanus*, cap 4, quaes 3

78 Dionisio bar Salibi, 55

79 Documentos en W Bauer, *Leben*, 30-35

80 H E G Paulus I, 64s

81 B Bauer, *Kritik* I, 90s

82 F Schleiermacher, *Der christliche Glaube* § 97, 2, citas § 95 Leitsatz y § 97, 2 (ed Berlin ³1836, II, 46, 67)

83 Así en el *Catecismo holandés* de 1966 (cat) según Fitzmyer, *The Virginal Conception*, 44s

84 Barth, KD I/2, 187-221 (como referencia al misterio de la revelación Pero Jesús no es santo «propter conceptionem sanctam» del Hijo de Dios, sino que nace de la Virgen como Hijo de Dios, cf 221)

85 E Brunner, *Der Mittler*, Tübingen ²1930, 290

dante material helenístico paralelo y dada su débil base neotestamentaria, tiene que preguntarse hasta qué punto la verdad del mensaje del texto de Mt 1, 18-25 depende de la realidad del nacimiento virginal. Mateo facilita y dificulta a la vez esta tarea. El creyó obviamente en el nacimiento virginal que le habían enseñado; pero el núcleo de su texto no es ése. Solo guardan una relación estricta con el nacimiento virginal los objetivos secundarios del texto: la obediencia de José y, sobre todo, la argumentación basada en el vaticinio de Is 7, 14.

La cuestión de cómo se transfirió a Jesús el tema originariamente pagano del nacimiento virginal se orienta hacia la tradición pre-mateana. Pero en ella no podemos reconstruir ya con precisión las razones y las experiencias que llevaron a esa transferencia, ni abordar, por tanto, con seguridad la legitimidad de la misma en el contexto *de la época*⁸⁶. Lo único claro es que el nexo de sexualidad y pecado, que marcó con tanta fuerza la exégesis de las Iglesias occidentales, difícilmente pudo llevar a esta transferencia. La tensión entre el texto y su historia exegética nos obliga en este punto a hacer una reflexión crítica sobre nuestra propia tradición.

Para Mateo, el nacimiento virginal no es el contenido central de su fe, sino más bien una base ideal que le ayuda a comprender que Jesús es el «Enmanuel». Pero esta base es importante porque ayuda a concebir muy concretamente el «Dios con nosotros» como una acción *real* de Dios sobre Jesús *en* la historia y no es simplemente una idea secundaria.

2. *El Cristo llega a Galilea (2)*

a) *Avance: los paganos ante el rey de los judíos (2, 1-12)*

Bibliografía: Boll, F., *Der Stern der Weisen*: ZNW 18 (1917-1918) 40-48, Broer, I., *Jesusflucht und Kindermord. Exegetische Anmerkungen zum zweiten Kapitel des Matthäusevangeliums*, en Pesch, *Theologie*^{**},

⁸⁶ Formularé solo dos preguntas críticas. Jesús como hijo de una virgen, ¿no queda adscrito, al menos para lectores y oyentes helenistas, a un grupo relativamente grande de héroes, reyes y filósofos (θεῖοι ἄνδρες), en lugar de distinguirse de ellos? ¿es verdad que deben descartarse totalmente los motivos dualistas, de hostilidad al sexo, que se asocian por ejemplo en Filón con la virginidad de las esposas de patriarcas?

74-96, Derrett, J D , *Further Light on the Narratives of the Nativity* NT 17 (1975) 81-108, especialmente 95 105, Dieterich, A , *Die Weisen aus dem Morgenlande* ZNW 3 (1902) 1-14, Ferrari-d'Ochieppo, K , *Der Stern der Weisen*, Wien ²1977, France, R T , *The Formula Quotations of Matthew 2 and the Problem of Communication* NTS 27 (1980-1981) 233-251, Gaechter, P , *Die Magierperikope (Mt 2, 1-12)* ZkTh 90 (1968) 257-295, Hengel, M -Merkel, H , *Die Magier aus dem Osten und die Flucht nach Agypten (Mt 2) im Rahmen der antiken Religionsgeschichte und der Theologie des Matthaus*, en P Hoffmann (ed), *Orientierung an Jesus (FS J Schmid)*, Freiburg 1973, 139-169, Hughes, D , *The Star of Bethlehem Mystery*, London 1979, Kehrer, H , *Die «heiligen drei Konige» in der Legende und in der deutschen bildenden Kunst bis Albrecht Durer*, 1904 (SDKG 53) (citado Kehrer I*), Id , *Die heiligen drei Konige in Literatur und Kunst* (2 vols), Leipzig 1908-1909 (citado Kehrer II*), Leclercq, H , *Mages*, en DACL X, 980-1067, Marsh-Edwards, J C , *The Magi in Tradition and Art* IER 85 (1956) 1-9, Meisen K , *Die heiligen drei Konige und ihr Festtag im volkstumlichen Glauben und Brauch*, Koln 1949, Metzger, B , *Names for the Nameless in the New Testament*, en P Granfield-J Jungmann, *Kyriakon (FS J Quasten)* I, Munster 1970, 79-99, especialmente 79-85, Montefiore, H , *Josephus and the New Testament* NT 4 (1960) 139-160, allí 140-146, Nestle, E , *Einiges uber Zahl und Namen der Weisen aus dem Morgenland*, en *Marginalien und Materialien*, fasc 2, Tubingen 1893, 67-83, Nock, A D , *Paul and the Magus*, en Jackson-Lake V, 164-188, Riedinger, U , *Die Heilige Schrift im Kampf der griechischen Kirche gegen die Astrologie*, Innsbruck 1956, 130-146, Schulze, A , *Zur Geschichte der Auslegung von Mt 2, 1-12* ThZ 31 (1975) 150-160, Stuhlmacher, P , *Epiphanias Matthaus 2, 1-12* GPM 27 (1972) 63-70, Vogtle, A , *Das Schicksal des Messiaskindes* BiLe 6 (1965) 246-279, Zani, L , *Abbiamo visto la sua stella* (disertación doctoral), Padova 1973

Más bibliografía ** en Mt 1-2 *supra*, 119s

1 Nacido Jesús en Belén de Judá, en tiempo del rey Herodes, llegaron unos magos de oriente a Jerusalén **2** y dijeron: «¿Dónde está el recién nacido rey de los judíos? Porque hemos visto salir¹ su estrella y hemos venido a adorarle». **3**

¹ Aunque sea problemático aplicar un significado diverso al término ἀνατολή en los v 1s y aunque consta que el singular ἀνατολή puede significar «oriente» (cf Bl-Debr Rehkopf § 141 nota 5, F Josefo a menudo), el significado astronómico de ἀνατολή (= salida) es más probable. Solo así se explica el sing , a diferencia de v 1, además, una preposición + artículo en puntos cardinales (así *ibid* § 253, nota 7), es infrecuente, aunque no imposible (cf Herm v 1, 41, 3 con πρὸς)

Cuando el rey Herodes oyó esto, se sobresaltó, y con él toda Jerusalén. 4 Y convocó a todos los sumos sacerdotes y letrados del pueblo y se informó por ellos del lugar donde había de nacer el Mesías. 5 Ellos le dijeron: «En Belén de Judá; porque así está escrito por los profetas:

6 ‘Y tú, Belén, tierra de Judá,
en modo alguno eres el menor
entre los principales clanes de Judá,
porque de ti saldrá un jefe
que será pastor de mi pueblo, Israel’».

7 Entonces Herodes llamó aparte a los magos y se informó cuidadosamente acerca del tiempo exacto de la aparición de la estrella, 8 los envió a Belén y dijo: «Id y averigüad exactamente qué hay de ese niño. Si lo encontráis, notificádmelo para que yo también vaya a adorarlo». 9 Ellos, después de oír al rey, se pusieron en camino. Y he aquí que la estrella que habían visto en oriente iba delante de ellos hasta que llegó y se detuvo encima del lugar donde estaba el niño. 10 Al ver la estrella sintieron mucha alegría. 11 Y al entrar en la casa, vieron al niño con María, su madre. Y postrándose, le adoraron y abrieron sus cofres y le ofrecieron dones de oro, incienso y mirra. 12 Y avisados en sueños de que no volvieran donde Herodes, se marcharon a su tierra por otro camino.

Análisis

1. *Estructura* Esta sección aparece unida a la siguiente (2, 13-23) por numerosos términos comunes. Sin el texto 2, 1-12, el pasaje 2, 13-23 no sería comprensible. Esto rige para toda la sección 2, 13-23 y no solo para el episodio de la matanza de los niños v. 16-18²; la salvación del «niño rey» y el exterminio de personas inocentes son temas correlativos que forman parte del tipo fundamental del antiguo relato de

2 Paul**, 145-147 postula una fuente que solo abarcaría 2, 1-12 y 16-18. Davis**, 420, Zinniker**, 24-29 y Brown**, 109, 117 presumen que el relato de los magos 2, 1-12 se insertó secundariamente en el «bloque de José». Soares-Prabhu, *Formula Quotations*, 269-298, distingue una «fuente de los magos» 2, (1s)9b-12 de una «fuente de Herodes» 2, (1s)3-9a 16-18, y atribuye 2, 13-15 19-21, como continuación de 1, 18-25, a una «fuente de narración de sueños».

persecución y salvación del niño rey El nexos con 1, 18-25 no es tan estrecho El versículo de transición 2, 1 está destinado a salvar una laguna en la narración el inexistente relato del nacimiento Ese versículo indica directamente el lugar Belén El evangelista quiso subrayar la relación existente entre 1, 18-25 y el cap 2 (tema del sueño, ángel del Señor, función dominante de José, idea del pueblo de Dios, citas de cumplimiento de vaticinios, numerosos términos comunes)

Después de la pregunta introductoria de los magos (v 1s), el relato se divide en dos partes el encuentro con el «falso» rey de los judíos, Herodes (v 3-9a), y el encuentro con el «verdadero» niño rey en Belén (v 9b-12) Ambas partes corresponden a los dos «programmes narratifs conflictuels»³, que determinarán también los v 13-23 Por un lado está la estrategia de Herodes en Jerusalén y por otro la estrategia de Dios Pero no solo los reyes Herodes y Jesús, sino también los magos y Herodes se contraponen entre sí el narrador Mateo pone en paralelo deliberadamente los dos discursos directos de v 2 y v 8 ambos comienzan con la indagación por el nuevo rey y concluyen con el deseo de adorarlo (προσκυνεω) El antagonismo entre el rey de los judíos Herodes y el niño rey Jesús aparece subrayado por la estrella no se menciona ésta en Jerusalén, pero guía de nuevo a los magos cuando salen de la ciudad

2 *Redacción* También nuestra perícopa está muy elaborada por Mateo⁴ Rara vez contiene un lenguaje no mateano⁵ De no afirmar que Mateo inventó simplemente la perícopa⁶, habrá que suponer que fue el primero en poner por escrito el fragmento de la tradición transmitida oralmente

3 Laurentin**, 405, cf 410 (oposición de los dos lugares, Belén-Nazaret y Jerusalén)

4 Son de Mt (cf Introducción, p 58ss) en v 1 gen absoluto + ἰδου, ἐν ἡμέραις Ἡρώδου (giro de los LXX), παραγίνομαι (remite a 3, 1 13), v 2 λέγων, προσκυνεω, γαρ, v 3 ἀκουσας δε, event πάσα Ἱεροσόλυμα (femenino quizá también en 3, 5, cf además 8, 34, 21, 10, 27, 25), v 4 συναγω (de jefes judíos 6x), ἀρχιερεῖς και γραμματεῖς, τοῦ λαοῦ entre los adversarios de Jesús, v 5 οἱ δε, εἰπον con dativo, οὕτως γαρ, cf además nota 7, v 7 τότε, λαθρα (remisión a 1, 19), καλεω, φαίνω, el v 7 es en esto idéntico al v 16, v 8 πεμψας, πορευθεις, παιδιον (en cap 2 9x), οπως, κάγω, ἐλθων seguido inmediatamente del verbo προσκυνεω, v 9 οἱ δε, ἀκουω (part aor), πορευομαι, ἰδου, ἐλθων, ἐπανω, v 10 σφοδρα, χαρα μεγαλη (cf 28, 8), v 11 ἐλθων, παιδιον, μητηρ (en cap 2 5x), πιτω con προσκυνεω, ἀνοιγω, προσφερω, v 12 χρηματισθεντες κατ' ὄναρ (cf 2, 22, también 1, 20, 2, 13 19), ἀναχωρεω (cf 2, 13s 22)

5 *Hapaxlegomena* πυνθανομαι v 4, ἐπαν v 8, ἀνακαμπω v 12

6 Frankemölle, *Jahwebund*, 310, considera redaccional nuestra perícopa con todo el prólogo

La cita de cumplimiento del v 5bs se puede desligar teóricamente de la perícopa, no es probable, a juzgar por su texto, que Mateo hubiera descubierto la cita. Solo la expresión introductoria es mateana⁷. No contiene el verbo πληρωω, característico para la cita de cumplimiento. Parece que Mateo no quiso poner la fórmula de cumplimiento en boca de los sumos sacerdotes y letrados debido a su actitud hostil. El texto de la cita se desvía de todas las formas textuales conocidas de M^{iq} 5, 1. Es una cita mixta, la breve frase final procede casi literalmente de 2 Sam 5, 2 (LXX) (quizá intercalada por la afinidad con M^{iq} 5, 3). Podría proceder de Mt, dada su afinidad con los LXX y porque incluye la idea de pueblo de Dios, tan importante en él. Pero es difícil que todas las otras particularidades de la cita⁸ procedan del evangelista, ya que no se compaginan con el relato de los magos. Así, pues, quizá fue transmitida independientemente de él⁹.

3 *Historia de la tradición*. Si el evangelista fue el primero en poner por escrito una tradición, las posibilidades de poder decir algo seguro sobre la historia de la tradición son escasas de entrada. Esto rige también para nuestra perícopa: es difícil construir de modo plausible una forma más originaria de la tradición. Tampoco es posible, a mi juicio, volver a una narración sobre los magos originariamente autónoma que no esté relacionada con la persecución y salvación del niño Jesús (2, 13-23).

Eso se contradice, en todo caso, con las tesis defendidas generalmente en la investigación. O bien se supone que se ha insertado en un relato originario sobre los magos el tema de Herodes que forzó a presentar la estancia «superflua» de los magos en Jerusalén, o que el tema de los magos configuró secundariamente un relato sobre Herodes que subyace originariamente en el cap. 2. ¿O acaso se combinaron dos narraciones

7 Cf. 3, 3, 24, 15. Δια τοῦ προφητοῦ sin indicación de nombre 1, 22, 2, 15, 13, 35, 21, 4, cf. 2, 23. La ausencia de nombre depende quizá de que Miqueas es menos familiar en Mt que Isaías o Jeremías, por ejemplo. ¿O ignoraba Mt la procedencia de la cita (como en 2, 23, 27, 9s)? Cf. el *excursus* sobre 2, 23, n. 2.

8 1 El término vocablo οὐδαμῶς (*hapaxleg* en el NT) antepuesto enfáticamente distorsiona M^{iq} 5, 1 en lo contrario. 2 Ἠγεμοσιν en lugar de χιλιασιν LXX obedece presumiblemente a otra puntuación del texto hebreo אֲלֵפִי (millares), אֶלֶף (jefe). 3 Ἐκ σοῦ es un error auditivo de ἐξ οὗ LXX o corresponde del texto hebreo (מִמֶּנִּי). 4 Μοι falta delante de ἐξελευσεται. 5 Γῇ Ἰουδα es adición geográfica («posiblemente del evangelista»), al estilo de los LXX, cf. Rut 1, 7 y *passim*. En otra línea Gundry, *Use*, 172 («Mt was his own targumist»), Rothfuchs, *Erfüllungszitate*, 60s, France*, 241-243.

9 La interpretación de M^{iq} 5, 1 en referencia al origen del Mesías en Belén —una expectativa conocida por los judíos, pero no obvia en absoluto— aparece en TgM^{iq} 5, 1 (texto en Bill. I, 83).

originariamente independientes? ¿o fue Mateo el que las combinó? Tales tesis presentan escasa fuerza probativa, a mi juicio un relato sobre Herodes sin los magos carecería totalmente de base no se sabría cómo obtuvo Herodes sus informaciones sobre el niño rey. A la inversa, el relato sobre los magos se orienta hacia el episodio de Herodes los magos son paganos, esto exige alguna forma de contraposición a Israel. Además, los magos o astrólogos revisten importancia en numerosos paralelismos sobre los peligros que corre el niño rey, de suerte que la presencia de los magos no resulta un cuerpo extraño.

4 *Temas y analogías en la historia de la religión* De los relatos afines sobre el niño rey, la *haggadá* de Moisés es la más próxima a nuestro relato y al texto de 2, 13-23 los magos (tgJ a Ex 1, 15, ExR 1, 18 a Ex 1,22)¹⁰ o los letrados (F Josefo, *Ant*, 2, 205) anuncian al Faraón el nacimiento de Moisés, el Faraón se sobresalta (F Josefo, *Ant*, 2, 206) y planea la matanza de niños. Las tradiciones mosaicas fecundaron probablemente nuestro relato. Pero éste manifiesta a la vez, frente a aquéllas, tal autonomía —sobre todo en el empleo del tema de los magos— que en modo alguno se puede entender como mera copia de la *haggadá* de Moisés.

No se explica de ese modo el *tema de la estrella*. Una estrella aparece en el relato del hijo de Abrahán, que es perseguido por Nimrod¹¹. Pero los documentos son tardíos. Entre los lugares paralelos no judíos, Suetonio habla de un cometa aparecido en el nacimiento de Mitrídates y en el episodio de Nerón¹². Ap 12, 1 menciona una «gran señal en el cielo». La aparición de cometas y otros fenómenos luminosos son frecuentes en la antigüedad con ocasión del nacimiento de personajes relevantes¹³. Es difícil decidir si el texto se refiere a la *profecía de Balaán sobre la estrella de Jacob* (Núm 24, 17). La interpretación mesiánica de este pasaje fue muy frecuente¹⁴, la historia de la exégesis muestra que los lectores cristianos pensaron en eso¹⁵.

10 Paralelos posteriores en Bloch**, 109 y nota 22.

11 Textos en Bill I, 77s.

12 Justino, *Epitome*, de Trogo Pompeyo, 1, 37, 2 (ed O Seel, 1935), Suetonio, *Nero*, 36.

13 Ciceron, *Divin*, 1, 23, 47 (Alejandro), Paus 2, 26, 5 (Asclepio), fenómenos luminosos en el nacimiento de Mitra en la gruta (M J Vermaseren, *Mithras*, Stuttgart 1965, 59s). Un cometa es, según Tacito, *Ann*, 14, 22, signo de una «mutatio regis».

14 Documentos en Bill I, 76s, además CDC 7, 18-21, 4 QTest 11-13, 1 QM 11, 6s, Test L 18, 3 (¿cristiano?), Test Jud 24, 1 (¿cristiano?), Ap 22, 16.

15 Según Justino, *Dial*, 106, 4 y Orígenes, *Cels*, 1, 60, los magos conocían los vaticinios de Balaán (idea frecuente desde entonces, cf Riedinger*, 139-142).

Pero la estrella no se identifica con el Mesías, como en la exegesis de Num 24, 17 Las alusiones literales al episodio de Balaán en Núm 22-24 faltan casi totalmente en 2, 1-12¹⁶ La tradición judía establece una relación entre los magos que aparecen en la *haggadá* de Moisés y Balaán, pero los documentos son muy tardíos¹⁷ Por eso se impone la cautela¹⁸ La literatura posterior hizo frecuente alusión al episodio del *rey de los armenios*, *Tiridates*, que viajó a Roma con magos en su séquito y con gran pompa para rendir homenaje a Nerón¹⁹ Hay razones históricas que hacen improbable que esta astuta maniobra política del año 66 d C influyera en nuestra perípoca Además los magos no tienen en nuestro texto ningún cargo importante

5 *Historicidad* Nuestro relato es una leyenda escueta y sobria que no sigue las leyes de la verosimilitud histórica Esto lo muestran las preguntas desesperadas de los exegetas ¿por qué Herodes no agregó al menos un espía a los magos²⁰? ¿cómo pudo todo el pueblo de Jerusalem y los letrados sobresaltarse junto con el odiado rey Herodes por la llegada del Mesías? Tampoco se describe la estrella de un modo realista, es decir, plausible en el plano astronómico

En la abundante *literatura astronómica* sobre nuestro texto²¹ aparecen en primer plano tres posibilidades de explicación 1 Una *supernova*, de la que no existen documentos de aquella época 2 Un cometa, pero el cometa Halley del año 12/11 a C²² llegó demasiado pronto para el nacimiento de Jesús Más en serio hay que tomar un cometa (¿o una nova?) atestiguado por astrónomos chinos para el año 5/4 a C²³ 3 *La conjuncion de Jupiter y Saturno*, que se produjo tres veces el año 7/6 a C Llamó la atención y fue predicha por astrónomos babilónicos²⁴

16 Lo mas llamativo es la presencia de θυμω and ἐμπαιζω Mt 2, 16 y Num 22, 27 29

17 Yanes y Yambres, supermagos del Faraon, aparecen segun una fuente tardía (Jalkut Schimoni sobre Ex 2, 15) como hijos de Balaán Segun el Sefer ha-Jaschar 239, el propio Balaan le interpretó el sueño al Faraon (segun Bourke**, 162, nota 15) Cf tambien Ginzberg, *Legends* II, 254-256

18 Contra Brown**, 193-196, Paul**, 100-115, Stuhlmacher*, 66

19 Dion C , 63, 1-7, Plinio, *Hist Nat* , 30, 16, Suetonio, *Nero*, 13, F Josefo, *Ant* , 20, 74 Sobre todo Dieterich*, 9-14 hace esa referencia

20 Montefiore, *Gospels* II, 457 «Herod's action is charmingly naive!»

21 Ferrari d'Ochieppo*, 124-130 (bibl), Hughes*, 93-194

22 Lagrange, 23 refiere como observó este cometa el año 1910 en Palestina

23 Montefiore*, 143, Hughes*, 148-152

24 Sobre el denominado calendario astronomico de Sippar y la tabla planetaria de Berlin, cf Stauffer, *Jesus*, 35 y Ferrari d'Ochieppo*, 55-58

No encajaba mal en nuestro relato, porque Jupiter es el astro de los reyes, y Saturno, como astro del sabado, fue considerado a veces como estrella de los judios²⁵

Hay que decir que todos esos intentos aportan muy poco a la explicacion de nuestro relato Mateo quiso describir una estrella milagrosa que aparecio en oriente, precedio a los magos camino de Jerusalén y de Belén (de norte a sur) y se detuvo encima de la casa donde se encontraba el niño Ἀστὴρ significa filologicamente una estrella concreta, no un grupo de estrellas (= ἄστρον)²⁶ En las conjunciones de Jupiter y Saturno de los años 7/6 a C, los dos planetas nunca se aproximaron lo bastante para verlos como un *solo* astro²⁷ Todo esto no excluye, obviamente, que el recuerdo de alguna aparicion astral llamativa en la época del nacimiento de Jesús pudiera perdurar en la memoria de la comunidad²⁸

La historicidad de la estrella queda descartada, en fin, por el hecho de que Lucas nada sabe al respecto, ademas, el episodio de los magos no podría encajar en el relato lucano del nacimiento²⁹ Parece que tampoco los padres de Jesús saben nada de los acontecimientos prodigiosos de su nacimiento (Mc 3, 31 35) No se detecta, en suma, un núcleo histórico, en cambio, las numerosas tradiciones paralelas en la historia de las religiones hacen mas comprensible la elaboracion del relato Pero la narracion ofrece ciertos datos sobre la comunidad cristiana en la que

25 Podrian aludir a ello Tibulo 1, 3, 18, Tacito *Hist*, 5, 4, Frontinus, *Strategemata*, 2, 1, 17 y Dion C, 37, 17s

26 Cf Boll*

27 Comunicacion de mi colega en Gottinga H H Voigt

28 Sigue un neo-racionalismo peculiar casi toda la investigacion conservadora —muy numerosa hasta hoy— que intente salvar la historicidad del relato Por ejemplo, P Gaechter, que refiere, entre otras cosas «Los magos sabian donde estaba Belen conocian la direccion y la naturaleza del camino, primero hacia el sur por la via de Hebron, despues hacia la izquierda» Cuando, en el camino, vieron la estrella, «apenas necesitaban de una guia, esta era superflua Su precedencia acontecio pues, en forma general, por decirlo asi» (Gaechter*, 290) El que intenta salvar historicamente el relato, eliminando su caracter milagroso, destruye su significado

29 El año mateano del nacimiento de Jesus es compatible con Lc 2, 1s, la presentacion lucana de Jesus en Jerusalem a los 40 dias de su nacimiento (Lc 2, 22) y el regreso a Galilea (Lc 2, 39) no son compatibles con la visita mateana de los magos a Belen La οἰκία mateana (v 11) no encaja en el presunto establo de Lucas, como tampoco en la cueva del nacimiento de los Padres de la Iglesia (desde Justino, *Diál*, 78, 5 y Origenes, *Cels*, 1, 51) Para resolver las contradicciones sirve de poco la observacion, reiterada desde Eusebio, *Quaest ad Steph*, 16 3 (= PG 22, 936), de que una vez finalizado el censo, la situacion de la vivienda en Belen habia mejorado Pero es cierto que el establo sintoniza con los pastores, como la casa con los magos

se compuso es una comunidad que está familiarizada con las tradiciones judías, pero que solo puede considerar al judaísmo como enemigo. A diferencia de Lucas, hace que se le tributen oro y aromas, ya en la cuna, al niño rey, Jesús. En su perspectiva los magos aparecen como paganos. La comunidad posee una cierta formación histórica, como indica 2, 22 ¿Quizá era una comunidad urbana situada en una zona no del todo judía?

Explicación

Una vez más, el exegeta se encuentra con el problema de abordar correctamente un relato, cuya historicidad es inverosímil. El problema se agudiza porque uno de sus postulados esenciales es el anuncio de la providencia de Dios: una providencia que se disuelve en simple relato se parece mucho a una ilusión. ¿Dónde está la acción de Dios, de la que pretende hablar el relato? No es fácil dar una respuesta. Para la comunidad, la apertura de Dios a los paganos era la experiencia de salvaguarda (¿propia?) ante los ataques de los enemigos (¿judíos?); y la conciencia del triunfo de Jesús sobre el poder mundano, junto con la fe en el poder del Señor Jesús resucitado, era el presupuesto para este relato. La exégesis tiene que atender, pues, a lo que esta *story* pretende atestiguar; al anunciador que la utiliza se le pregunta por unas experiencias propias que correspondan a este testimonio.

La historia de la exégesis muestra que cabe distinguir entre cuatro tipos fundamentales de exposición de nuestro texto: la interpretación cristológica, la exégesis en referencia a la misión pagana, la interpretación parenética y la comprensión del relato desde el plan de Dios, y los cuatro se complementan entre sí. a) *La exégesis centrada cristológicamente* interpretó la venida de Cristo como disolución de toda magia³⁰ y de todo saber contrario a Dios mediante la luz verdadera del conocimiento³¹. Con la

30 Ya Ignacio, *Eph*, 19, 3, que presupone nuestro pasaje, dice ἐλυετο πᾶσα μαγεία, ἀγνοῖα καὶ θηρεῖτο Cf. más tarde Justino, *Dial*, 78, 9 (conversión de los magos, repudiando a los demonios), Tertuliano, *Idol*, 9, 7 = BKV I/7, 149s, Clemente Alejandrino, *Exc. Theod.*, 74 (disolución de la astrología, apertura de un nuevo camino) Más material en Riedinger*, 142-146

31 Test L 18, 3 καὶ ἀνατελεῖ ἄστρον αὐτοῦ ἐν οὐρανῷ ὡς βασιλεὺς φωτίζων φῶς γνώσεως

adoración de los magos la sabiduría del mundo toma una nueva orientación. b) La interpretación de cara a la *misión pagana* ve en los magos las *primitiae gentium*³² y hace recuperar así a nuestro texto un postulado de la genealogía. Es frecuente un tono antijudío: la adoración del niño Jesús por los paganos incluye la *damnatio Iudaeorum*³³, representados en la figura de Herodes, de sus letrados y de su pueblo. c) Para la *interpretación pare-nética* es importante, obviamente, el comportamiento de los magos, sobre todo sus dones³⁴, pero también su religiosidad³⁵. d) Nuestro relato es *expresión de la providencia* de Dios, sobre todo, en la leyenda que se apodera de él y lo adorna. La leyenda constituirá una parte sustancial de la historia de la exégesis. La exposición concreta tendrá que juzgar estas tendencias básicas.

- 1 El v. 1 indica la situación y conecta con 1, 18-25. Mateo tiene que señalar que Belén está en Judá, no solo porque en el antiguo testamento hay otro Belén en Zabulón³⁶, sino porque la expresión reiterada (v. 5, cf. γῆ Ἰούδα, v. 6) lleva latente un tema de Mateo: Jesús, el rey de los judíos (v. 2), procede de Judea, y será en Judea donde le darán muerte. El lugar de nacimiento del Mesías, Belén —tomado ya en el judaísmo de la Escritura—, es tan firme en Mateo que el traslado a Nazaret requiere un respaldo bíblico especial (2, 22s). La acción comienza con una escueta indicación: aparecen los magos. El escenario es Jerusalén desde el principio. El viaje de los magos no le interesa a Mateo; su interés se centra en la confrontación con Herodes.

32. Esta fórmula, predominante en las exégesis desde entonces, se encuentra, según creo, por primera vez en Agustín, *Serm.*, 200, 1 y 202, 1 = PL 38, 1028, 1033.

33. Cf. Beda, 13. El componente antijudío del texto fue destacado con especial énfasis por Juan Crisóstomo, 6, 3 = 102 (disolución del AT); 6, 4 = 105 (los magos siguieron la estrella, y los judíos no creyeron nunca a sus propios profetas); 7, 5 = 127 («abandona, pues... también tú el pueblo judío, la ciudad llena de confusión»), y por Pedro Crisólogo, 158 (los sumos sacerdotes y escribas como prototipos de incredulidad).

34. Cf. *infra*, 167s.

35. Algunos ejemplos: Tertuliano, *Idol.*, 9, 5 = *supra*, nota 30 (conversión de los magos, que vuelven a su patria por otro camino); Juan Crisóstomo, 7, 5 = 128 («aquellos trajeron oro, tú apenas traes un pedazo de pan»); Lutero, *Predigten des Jahres 1532*, n.º 3 = WA 36, 48: «*Summa*: deja Jerusalén, la Iglesia, el *ius principis*, sed soli verbo adhere».

36. Jos 19, 15.

Solo da un dato sobre los magos: vienen de oriente, el lugar originario, sin mayores precisiones, de la magia, la astrología y la sabiduría religiosa. El lector sabe que los magos son paganos; 2 el evangelista lo subraya haciendo que pregunten en v. 2 por el lugar de nacimiento, no del rey de Israel, sino del rey de los judíos³⁷.

Μάγος significa directamente un miembro de la casta sacerdotal persa, pero más tarde se amplía y designa también, desde el helenismo, a otros representantes de la teología oriental, de la filosofía y de la ciencia natural. El límite entre magos, astrólogos y teúrgos es fluido. Junto a eso, μάγος se utiliza ya desde Sófocles y Eurípides negativamente: los magos son brujos y charlatanes. Pero la valoración de los magos es generalmente positiva, cosa comprensible dada la gran estima de que gozaba entonces la sabiduría oriental³⁸. El judaísmo, que se muestra alérgico a cualquier forma de brujería por influencia del AT, suele juzgarlos negativamente, pero no puede ser insensible a la astrología y al gran aprecio helenístico hacia los magos³⁹. El cristianismo asume la valoración negativa judía⁴⁰, pero encuentra cada vez más dificultad para imponerla en la cultura helenística de la antigüedad tardía con su creciente irracionalismo y oscurantismo. Así adquiere nuestra perícopa en la historia de la Iglesia su función polémica: Cristo como punto final de la magia.

En nuestro texto no se caracteriza negativamente a los magos. Ellos no son apartados por el niño Jesús de sus artes impías, sino que son unos paganos sabios y piadosos que quieren hacer lo que procede desde el principio: adorar al niño Jesús (v. 2). La estrella indica que la relación con la astrología no queda excluida del todo; pero Mateo la deja de lado al no especificar cómo reco-

37. Ἰουδαῖος aparece en Mt solo en boca de paganos 27, 11 29 37. Excepción 28, 15, donde Mt se desvía conscientemente.

38. Una breve panorámica sobre los magos en la antigüedad ofrece Nock*, 164-182. Sobre el papel de la astrología en las cortes imperiales cf. J. Gagé, «Basileia» *Les Césars, les rois d'Orient et les «Mages»*, Paris 1968.

39. M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 1969 (WUNT 10), 163 nota 236 y 165s, o la interesante nota de Plinio, *Hist. Nat.*, 30, 11 «est et alia magices factio, a Mose et Janne et Jotape ac Judaeis pendens...».

40. Hech 8, 9 11, 13, 6 8, Did 2, 2, 5, 1. Magia como reproche contra los cristianos *Act. Thom.*, 20, 89, 96.

nocieron los magos el significado de la estrella⁴¹. Lo único decisivo es la guía de Dios. Mateo no expresa directamente que ellos son la «elite espiritual del mundo pagano»⁴², aunque muchos de sus lectores contemporáneos de Siria y Asia menor así lo pensarían.

Se ha vertido mucha tinta acerca de la estrella. La fórmula αὐτοῦ τὸν ἀστέρα sugiere que Mt se refiere a la difundida idea de que cada ser humano tiene su estrella, los importantes y ricos una estrella clara y los otros una estrella opaca, que surge con el nacimiento y se apaga con la muerte⁴³. En esta idea se basa la astrología popular de aquella época. Pero Mt presenta la estrella como un astro milagroso. El no se refiere a la estrella de un ser humano, sino a un fenómeno celeste especial, como ocurría a menudo, según la tradición antigua, en el nacimiento de un gran personaje⁴⁴.

- 3 Ahora bien, Herodes «y toda Jerusalén con él» se enfrentan a los magos. Su reacción es de sobresalto, lo cual demuestra que comprendieron la gravedad de la situación. Herodes y todo el pueblo de Jerusalén se unen en el frente judío contrario al niño rey. A todo el que conozca un poco la situación histórica, el esquema mateano tiene que sorprenderle: Herodes era tan impopular en la población jerosolimitana —aparte el estamento superior, fiel al rey—, que la noticia del nacimiento de un niño rey o de un niño mesías hubiera desencadenado, sobre todo, alegría. Pero Mateo no se preocupa de realidades históricas. Para él Jerusalén es la ciudad que dará muerte a Jesús; y el pueblo es aquel que dirá al final de su evangelio: «Caiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos» (27, 25). Del «rey de los judíos»,

41 La investigación aporta muchos datos al respecto la esperanza de un salvador del mundo procedente de Judea estaba muy difundida (a tenor de F Josefo, *Bell*, 6, 312), de la conjunción de Júpiter y Saturno (astro de los judíos) era fácil derivar una conclusión. Los contactos con judíos babilónicos habrían proporcionado a los magos los conocimientos necesarios.

42 Hengel-Merkel*, 165

43 Platón, *Tim*, 41E (hay tantos astros como seres humanos), Horacio, *Ep*, 2, 2, 187 (el *genius* dirige la estrella natal de cada hombre), Plinio, *Hist Nat*, 2, 28 (combate esta idea de la astrología popular que «existimat vulgus»), más documentos en H Usener, *Das Weihnachtsfest*, Bonn ³1969, 79s, nota 26. Un documento judío es MidrPs 148 § 1 (trad. alem. A. Wunsche II, 248).

44 Cf. *supra*, nota 11-13.

que tanto sobresalta a Herodes y a su pueblo, se habla de nuevo en el relato de la pasión (27, 11.29.37.42). Mateo ofrece así una *señal* de aquello que ocurrirá en la historia de la pasión. El v. 4 lo refuerza: Herodes reúne⁴⁵ a los miembros del clan de los sumos sacerdotes⁴⁶ y a los letrados, a los que llama expresamente letrados del pueblo (de Dios)⁴⁷. Esta bella armonía de Herodes con los letrados es históricamente improbable en extremo, pero ofrece indicios tanto más claros sobre la intención del narrador. Herodes pregunta a los letrados por el lugar de nacimiento del Χριστός. El título⁴⁸ revela que Herodes no teme solo a un rival, sino al Mesías de Israel.

Los letrados responden a la pregunta del rey aduciendo Miq 5, 1. Mateo, que aquí —en boca de los letrados— evita la fórmula de cumplimiento, no ve en la cita primariamente una «fundamentación veterotestamentaria del comienzo de la vida de Jesús fijable histórico-biográficamente»⁴⁹. Se trata más bien, como muestra la palabra Ἰουδα reiterada y el fragmento tomado de 2 Sam 5, 2 con el término λαός, de una insinuación antijudía implícita: los letrados reconocen que se trata del esperado pastor mesiánico del pueblo de Dios, Israel; pero no extraen de eso ninguna consecuencia⁵⁰, sino que se hacen indirectamente cómplices de Herodes.

45 Συνάγω es término redaccional frecuente y se aplica a menudo a los jefes judíos (22, 34.41, 26, 3 57; 27, 62, 28, 12) El supuesto de Brown**, 183, nota 14, en el sentido de que el término pueda ir asociado a συναγωγή, carece de fundamento

46. Ἀρχιερεῖς designa a los componentes de las familias entre las cuales Herodes nombraba al sumo sacerdote y que, en posesión de los cargos más importantes en el templo, gozaban de un gran poder por haber ejercido o estar ejerciendo el sumo sacerdocio El mismo uso lingüístico en Josefo (Schlatter, 33)

47 Cf comentario a Mt 1, 21

48 Dice aquí, precisando βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, algo similar en 27, 17.22

49 Strecker, *Weg*, 57

50 Ogawa, *Histoire*, 57 mientras que para los magos paganos la estrella fue suficiente para ir a adorar a Jesús, los letrados judíos, que poseían e interpretaban correctamente la Escritura, no se sintieron obligados a seguirla. Calvino I, 86 da una interpretación errónea, de gran vigor teológico «Así, todos los increyentes hacen caso a Dios sin dificultad mientras se trate de verdades generales, pero si la verdad de Dios empieza a afectarles personalmente, se encrespa su malvada obstinación»

7 El v. 7 anticipa el v. 16, formulado en términos similares. El lector adivina la brutalidad abismal de Herodes; tiene la impresión de que la matanza de los niños se había maquinado ya
 8 entonces. También el v. 8 sirve a la misma intención; el lector comprende la hipocresía de Herodes. Esto viene a sentar la base para el v. 12: Herodes intenta comprometer en el juego a los magos; pero su mala intención queda destruida por la intervención
 9s de Dios. Los magos viajan de noche, no porque esto fuese usual en oriente, sino porque da ocasión al narrador para hablar de nuevo sobre la estrella. Al igual que en relatos afines⁵¹, el lector ha de sentir aquí la providencia de Dios que actúa en todo el proceso y compartir la alegría desbordante que los magos sienten
 11 por ello. El v. 11 constituye el clímax de la leyenda: los magos encuentran en la casa al niño y a su madre. La fórmula τὸ παιδίον para referirse a Jesús, que evoca 2, 13s.20.21, y la no mención de José sugieren la posición especial de la virgen María en el sentido de 1, 18-25. La palabra προσκυνέω aparece por tercera vez después del v. 2.8.

La palabra προσκυνέω designa la adoración mediante el gesto de postración en tierra, adoración que en la concepción griega se tributa a los dioses y, según la mentalidad oriental, también a hombres eminentes, sobre todo reyes⁵². Aunque la palabra se pudo haber usado ya en sentido corriente durante la época neotestamentaria⁵³, predomina en Mateo un uso consciente y enfático: la προσκύνησις se produce casi exclusivamente delante de Jesús, por parte de alguien que implora ayuda (8, 2; 9, 18; 15, 25; cf. 20, 20) y también por parte de los discípulos (14, 33 en combinación con el reconocimiento del Hijo de Dios), especialmente delante del Glorificado (28, 9.17). Ante las dudas que surgen, la palabra προσκυνέω designa en 28, 17 la actitud correcta hacia el Señor resucitado.

51. Clemente Alejandrino, *Strom.*, 1, 24, 163, 1s (Trasíbulo ve un fuego que avanza), Plutarco, *Timoleón*, 8 (239D) y Diodoro de Sicilia, 16, 66, 3 (a Timoleón προηγέιτο λαμπὰς καιομένη κατὰ τὸν οὐρανὸν en su navegación a Italia), Virgilio, *Aen.*, 2, 692-97 (una estrella guía a Anquises desde la Troya incendiada).

52. Sobre la *proskynesis* ante los reyes cf. W. Fauth, *Proskynesis*, en KP IV, 1189; sobre la *proskynesis* ante los hombres en el AT, cf. H. Greeven, Προσκυνέω κτλ, en ThWNT VI, 762, nota 38-40.

53. Como expresión de honor en cartas: Greeven, ThWNT VI, 761, 2-10.

La προσκύνησις de los magos sugiere al lector la majestad de Cristo, Hijo de David (1, 1), Hijo de Dios (cf. 1, 21; 2, 15) y Jesús Enmanuel. De ese modo nuestra perípoca se orienta al interés cristológico de todo el prólogo de Mateo.

Los magos abren sus cofres y ofrecen dones al niño. La fórmula recuerda a Is 60, 6, y en segundo lugar a Cant 3, 6⁵⁴. Is 60 habla de la peregrinación escatológica de los paganos y de sus reyes a Sión. ¿Ve Mateo en la adoración de los magos un cumplimiento simbólico de este conocido vaticinio? Dado que la reminiscencia veterotestamentaria en modo alguno es unívoca y no se hace referencia al contexto de Is 60, 6, ese extremo no es seguro. Solo posteriormente el texto de Is 60 ejerció gran influencia, junto con otros lugares del antiguo testamento, como realce legendario tardío del relato de los magos⁵⁵.

El sentido de los dones tampoco está claro. El incienso, resina de árboles que crecen en Arabia⁵⁶, India y Somalia, y la mirra, también resina de árboles de Arabia y Etiopía, se emplearon primariamente en el culto, en prácticas mágicas y en ceremonias nupciales, para fines cosméticos y como condimento o medicamento⁵⁷. Ambos productos se consideraban artículos de lujo muy caros (de importación). El texto dice que los magos ofrecen al niño, además del oro, los dones más valiosos.

Los *dones de los magos* adquieren gran relevancia en la historia de la exégesis. Desde Ireneo *Haer.*, 3, 9, 2 y Orígenes, *Cels.*, 1, 60, la mirra se interpreta en el marco de la exégesis cristológica como referencia a la muerte de Jesús (cf. Mc 15, 23; Jn 19, 39). El oro se tributa a Jesús

54. Is 60, 6: χρυσίον/λίβανος; Cant 3, 6; σμύρνα/λίβανος. Χρυσίον y λίβανος aparecen aún relativamente próximos en Eclo 50, 8s, χρυσίον y σμύρνα en Cant 5, 11.13 y σμύρνα y λίβανος en Ex 23, 34. Los tres términos no aparecen juntos en ningún lugar del AT.

55. *Infra*, 169ss.

56. Teofrasto, *Hist. Plant.*, 9, 4, 2-4 (la resina es conocida por los griegos solo por Arabia). A pesar de ello no se puede concluir de ahí la procedencia de los magos de Arabia (cf. *infra*, nota 65), ya que el incienso se había difundido en todas partes como artículo de lujo a través del comercio con oriente.

57. K. Ziegler, *Myrrha*, en KP III, 1524, C. J. Classen, *Weihrauch*, en KP V, 1354s.

como rey, el incienso como Dios y la mirra como hombre⁵⁸ El incienso se interpreta también, a veces en alusión a la dignidad de Jesús como sacerdote⁵⁹ Esta exégesis de los dones es un ejemplo de cómo interpreta la Iglesia antigua algunos pasajes concretos partiendo del conjunto del mensaje bíblico, y por eso presenta una importancia hermenéutica y no exegética Una mayor pluralidad domina en el marco de la *exégesis parenética*, que desde la baja edad media aparece junto a la exégesis cristológica el oro, el incienso y la mirra son, para el *Opus imperfectum*, «fides rationabilis, munda ratio, bona opera»; para Eutimio Zigabeno, obras puras, oración y mortificación de las pasiones, para Gregorio Magno, sabiduría, oración y «mortificatio carnis», para Lutero, el reconocimiento o la fe, el amor y la esperanza («todo cristiano puede ofrecer estos dones, el pobre no menos que el rico»), para Grocio, «misericordia, preces, puritas», para Bengel un corazón fiel, oración y meditación, y mortificación de la carne⁶⁰ Junto a este amplio panorama resulta casi conmovedora la idea, presente desde la alta edad media, de que el oro se ofreció por la pobreza de los padres de Jesús, el incienso por el hedor del establo y la mirra para la salud del niño⁶¹.

- 12 Después del clímax del v. 11 el relato se interrumpe. El narrador utiliza de nuevo el recurso del sueño para mostrar la guía de Dios; el plan perverso de Herodes queda desbaratado. El hecho de que solo José goce de la aparición de un ángel (1, 20; 2, 13.19) puede ser un matiz delicado. Los magos regresan a su tierra; el narrador no muestra interés alguno por su destino ulterior.

Resumen

Volviendo a los cuatro tipos de exégesis esbozados al principio, hay que decir que Mateo presenta en primer plano la adoración de Jesús por los paganos y el rechazo por los habitantes de Jerusalén. De ese modo retoma una idea sugerida ya en 1, 1 y en la genealogía, y preludia un tema fundamental de su evangelio: la afluencia de los paganos al Mesías de Israel y su repulsa

58 La interpretación del oro ya en Clemente Alejandrino, *Paed*, 2, 63, 4 Fórmulas incisivas de época posterior Juvenco en Jerónimo *ad loc* Como hexámetro «Thus aurum murrā regique hominū Deoque / dona ferunt»

59 Máximo de Turín, *Hom*, 21 = PL 57, 270

60 *Opus imperfectum*, 2 = 642, Eutimio Zigabeno, 145, Gregorio Magno, 10 = 1113, Lutero I, 23s, Grocio I, 51, Bengel, 24

61 Tomás de Aquino, *Lectura* n° 201, cf Erasmo, *Paraphrasis*, 10

por parte de Jerusalén, culminando en el relato de la pasión⁶². El tema cristológico es aludido solo indirectamente. Aparece reflejado de algún modo en la reacción de los hombres al Emmanuel: en el rechazo de los cristianos por los judíos y en las *proskynesis* de los magos paganos, anticipando la adoración de los discípulos. Así accede un tema secundario parenético: la leyenda es edificante porque el oyente se puede identificar con la piedad de los magos. En todo caso el punto de apoyo para ello está en la *proskynesis* y no en los dones de los magos. Es importante, en fin, la idea de la guía y del plan de Dios para el relato tradicional sobre la salvaguarda del niño rey, Jesús, y para Mateo, que describe la intervención de Dios con una regularidad casi estereotipada.

Historia de la influencia

Nuestro relato marcó hondamente la espiritualidad cristiana.

a) Hay que mencionar ante todo la *formación* progresiva de las *leyendas*⁶³, que se llevó a cabo en buena parte, recurriendo a pasajes veterotestamentarios⁶⁴.

Sobre la *procedencia de los magos* hubo desde muy pronto dos concepciones contrapuestas. Justino supone que los magos llegan de Arabia, basándose sin duda en Sal 72, 10 y en Is 60, 6⁶⁵. Pero más tarde se impone, sobre todo en las representaciones artísticas, la procedencia de Persia y, en consecuencia, la indumentaria persa⁶⁶. Menos frecuente es la mención de Mesopotamia y de Etiopía como patria de los magos⁶⁷.

62. Brown**, 183: «a gospel in miniature».

63. Schulze* presenta una buena síntesis de la historia de la exégesis hasta la Reforma.

64. La reelaboración posneotestamentaria (pero solo ella) es un ejemplo modélico de la tesis de D. F. Strauss sobre la fecundidad del AT para la formación de leyendas (pos)neotestamentarias.

65. Justino, *Dial.*, 77, 4; 78, 1; 106, 4 (según los «hechos memorables de los apóstoles»); Tertuliano, *Marc*, 3, 13. Es interesante que Lutero asuma de nuevo la procedencia de Arabia (*Festpostulle*, 1527, WA 17/II, 360).

66. La mayoría desde Clemente Alejandrino, *Strom.*, 1, 15, 71, 4. El arte cristiano antiguo representa siempre a los magos como persas (Leclercq*, 992).

67. Cf. Kanbenbauer I, 128.

En la edad media surge la idea de que los tres magos representan a la descendencias o a los continentes de Sem, Jafet y Cam y simbolizan por tanto a la Iglesia universal⁶⁸

El número de los magos fue un tema abierto durante mucho tiempo mientras que en la Iglesia occidental se impuso pronto el número ternario⁶⁹, en la Iglesia de Siria fue frecuente hablar de 12 magos, llegados a Jerusalén con un numerosos séquito⁷⁰

Los magos se convirtieron en reyes por influencia de ciertos pasajes del AT Is 60, 3 y Sal 72, 10s fueron decisivos en este sentido Esta opinión se impuso desde la edad media⁷¹, pero fue rebatida desde la Reforma⁷², también la exégesis católica adoptó relativamente pronto el escepticismo de la Reforma⁷³ En este tema se evidenció, en todo caso, la escasa influencia que ejerce la exégesis en la espiritualidad popular la epifanía sigue siendo la festividad de los tres reyes

También se establece el *punto temporal* de su llegada a Jerusalén el texto de Mt 2, 16 dio pie en un principio a postular los dos años después del nacimiento de Jesús⁷⁴, pero más tarde, por influencia sobre todo de Agustín⁷⁵, se impuso la idea del día decimotercero después del nacimiento Esto hizo que la fiesta de epifanía, que había perdido en occidente su carácter de fiesta de navidad en favor del 25 de diciembre, pasara a ser la fiesta de reyes La fecha de la festividad de epifanía, a su vez, influyó en las ideas acerca de la fecha de la llegada de los magos

Pasó mucho tiempo, no solo en Siria, sino también en occidente, hasta que se impusieron los nombres a los magos Gaspar, Melchor y Bal-

68 Beda, 13, Estrabón, *Glossa*, 73

69 Sobre el número de los magos, cf Kehrer I*, 22-25 El número ternario de tres parece figurar por primera vez en Orígenes, *Hom 14 in Gen*, 26, 23s, = PG 12, 238 Salvo contadas representaciones en las catacumbas, Abelardo es la única excepción en occidente en lo relativo al número ternario

70 Cf el informe de Dionisio bar Salibi, 67s sobre las opiniones en la Iglesia siria Los reformadores niegan resueltamente el número ternario de los magos (Calvino I, 84 «Los católicos afirman, con criterio pueril, que fueron tres, por el número de los dones»), pero sin éxito alguno, como demuestra la historia de la espiritualidad incluso de las Iglesias de la Reforma

71 Cesáreo de Arles, *Sermo*, 139 = PL 39, 2018 Sobre todo, las leyendas son inequívocas en este punto Johannes von Hildesheim, *Die Legende von den Heiligen drei Königen*, Köln 1960, 59 tiene que preguntar, por ejemplo, a la inversa por qué los reyes eran magos ¿por su viaje milagrosamente rápido a Jerusalén?

72 Lutero, *Predigt von 1524*, WA 15, 409, Calvino I, 84 («ridículo»)

73 Maldonado, 25 («minus certum»)

74 Por ejemplo en Eusebio, *Quaest ad Steph*, 16, 2 = PG 22, 933

75 Agustín, *Sermo*, 203, 1 = PL 38, 1035s

tasar aparecen en la baja edad media⁷⁶, se consolidan y desde entonces son aceptados universalmente. La leyenda sigue tejiendo su malla. Las fuentes son, más que los comentarios y sermones, los libros de leyendas, que aparecen en la edad media⁷⁷. Describen la figura externa de los magos. Gaspar es el joven barbilampiño, Melchor un anciano barbudo y Baltasar de tez morena⁷⁸, posteriormente de color negro⁷⁹. Se narra el viaje de vuelta de los magos por barco⁸⁰, su conversión por el apóstol Tomás⁸¹ y su muerte.

b) Los tres reyes tuvieron una notable relevancia en la *religiosidad popular*.

En la *pintura de las catacumbas* el tema de los magos fue el más frecuente y el más importante para representar el nacimiento de Cristo⁸². En la edad media el relato de los magos fue muy relevante como contenido de los «belenes» y de las representaciones escénicas de «los tres reyes» en muchos países⁸³. Esto tuvo su importancia, sobre todo, porque los magos pasaron a ser unos personajes con los que se identificaban los fieles, así se favoreció la interpretación parenética de la leyenda. Desde la baja edad media, más exactamente desde 1164, cobró auge en el área alemana el *culto a las reliquias* de los magos. Federico Barbarroja hizo trasladar las reliquias de los magos a Colonia después de la conquista de Milán⁸⁴. Los magos ejercieron en la edad media diversas *funciones protectoras* como reyes, preservaban de la desgracia, protegían el es-

76 En los denominados *Excerpta Latina Barbari* (S. VI, presumiblemente de origen oriental). Sobre el problema de los nombres, cf. Kehrer II/1*, 64-75, Leclercq*, 161-167, Metzger*, 79-85.

77 Ejemplos: Johannes von Hildesheim *Die Legende von den Heiligen drei Königen*, Jacobus a Voragine, *Legenda Aurea* (ed. R. Benz), Heidelberg 1979, 103-111. En oriente influyen el libro apócrifo de Set, que fue incluido en el *Opus imperfectum*, 637s, y la *Cueva del tesoro* siria, procedente de la escuela de Efren (sobre los magos, cap. 46 = Riessler, 998-1000).

78 Pseudo Beda, *Excerpta et Collectanea*, en PL 94, 541 (fecha incierta).

79 Por primera vez en Elisabeth von Schonau (s. XII), cf. Schulz*, 156. Posteriormente es frecuente Gaspar, el negro.

80 *Hist. Schol.*, en PL 198, 1542.

81 Libro de Set, *Opus imperfectum*, 638.

82 Bibliografía sobre el problema de los magos en el arte: Kehrer II/2*, Leclercq*, G. Schiller, *Ikonographie der christlichen Kunst* I, Gutersloh 1969, 105-124, cf. también F. Cumont, *L'Adoration des mages et l'art triomphal de Rome* MPARA 3 (1932-1933) 81-105.

83 Kehrer II/1*, 54-64, W. Flemming, *Weihnachtsspiele*, en RGG³ VI, 1569-1571.

84 Kehrer II/1*, 81s.

tablo, la casa y la cosecha contra el peligro de incendio y de las tormentas, como magos ayudaban a domesticar al ganado recalcitrante y alejaban las enfermedades, especialmente la epilepsia⁸⁵ Muchas de estas creencias se han conservado hasta hoy

La discrepancia entre el texto bíblico y la religiosidad popular invita a la reflexión La historia de la influencia de nuestro texto es un ejemplo de su falta de influencia La exégesis debe contribuir, pues, mediante la elaboración crítica de la religiosidad popular, a eliminar los abusos para volver al mensaje del texto sin destruir el momento positivo que subyace en esa religiosidad la posibilidad de identificación de los cristianos con los magos En todo caso, el texto no permite acentuar la perenesis (los dones), sino más bien en la posibilidad brindada por la providencia de Dios de que los paganos lleguen a adorar al Cristo de Israel

b) *Huida a Egipto, regreso y residencia en Nazaret (2, 13-23)*

Bibliografía Albright, W F , *The Names «Nazareth» and «Nazoraeon»* JBL 65 (1946) 397-401, France, R T , *Herod and the Children of Bethlehem* NT 21 (1979) 98-120, Gartner, B , *Die ratselhaften Termini Nazoraer und Iskariot*, 1957 (HSoed 4), 5-36, Lindars, B , *New Testament Apologetics*, London 1961, 194-199, Lyonnet, S , «*Quoniam Nazaraeus vocabitur*» (Mt 2, 23) *L'interpretation de S Jérôme* Bib 25 (1944) 196-206, Medebielle, A , «*Quoniam Nazaraeus vocabitur*» (Mt 2, 23), en A Metzinger (ed), *Miscellanea Biblica et Orientalia (FS A Miller)*, 1951 (StAns 27-28), 301-326, Moore, G F , *Appendix B Nazarene and Nazareth*, en Jackson-Lake I, 426-432, Rembry, J G , «*Quoniam Nazaraeus vocabitur*» (Mt 2, 23), SBFLA 12 (1961-1962) 46-65, Schaefer, H , Ναζαρηθος, Ναζωραϊος, en ThWNT IV, 879-884, Schweizer, E , «*Er wird Nazoraer heissen*», en Id , *Neotestamentica*, Zurich 1963, 51-55, Zolli, F , *Nazarenus vocabitur* ZNW 49 (1958) 135s, Zuckschwerdt, E , *Nazoraioi in Matth 2, 23* ThZ 31 (1975) 65-77
Más bibliografía ** en Mt 1-2 *supra*, 119s

13 Apenas se marcharon, he aquí que un ángel del Señor se apareció en sueños a José y le dijo: «Levántate, toma al niño y a su madre y huye a Egipto; quédate allí hasta que yo te diga, porque Herodes va a buscar al niño para matarlo».

14 José se levantó, tomó al niño y a su madre, se fue a Egipto y permaneció allí hasta la muerte de Herodes, para que se cumpliera lo que dijo el Señor por el profeta:

«De Egipto llamé a mi hijo».

16 Entonces Herodes, viéndose burlado por los magos, montó en cólera y mando matar a todos los niños de dos años para abajo en Belén y sus alrededores, calculando la edad por lo que había averiguado de los magos. 17 Entonces se cumplió lo que había dicho el profeta Jeremías:

18 «Un grito se oyó en Ramá,
llanto y lamento,
es Raquel que llora por sus hijos
y rehúsa el consuelo
porque (ya) no existen».

19 A la muerte de Herodes, he aquí que un ángel del Señor se apareció en sueños a José en Egipto 20 y le dijo: «Levántate, toma al niño y a su madre y vuélvete a la tierra de Israel, pues han muerto los que intentaban acabar con la vida del niño». 21 José se levantó, tomó al niño y a su madre y entró en la tierra de Israel. 22 Pero al enterarse de que Arquelao reinaba en Judea como sucesor de su padre, Herodes, tuvo miedo de ir allá; entonces, avisado en sueños, se retiró a la región de Galilea 23 y fue a vivir a una ciudad llamada Nazaret, para que se cumpliera lo que habían dicho los profetas:

«Será llamado nazoreo».

Análisis

1 *Estructura y forma* Nuestro texto está relacionado por numerosos términos tanto con 1, 18-25 como con 2, 1-12¹ Se divide en tres secciones (v 13-15 16-18 19-23), que muestran una cierta simetría gracias a la cita de reflexión adicional² La primera y la tercera sección están formuladas paralelamente (13ab//19 20a, 14//21) En las dos secciones el mandato del ángel y la descripción de su ejecución por José

1 Cf *supra*, nota 1 y nota 4 a 2, 1-12

2 Citas de reflexión añadidas también en 4, 15s, 8, 17, 12, 18-21, 13, 35, 27, 9

son casi iguales. Por eso llaman más la atención los elementos divergentes. Los vv 13c-14 (και ισθι ἀπολεσαι αὐτό) conectan la primera sección con los vv 19-21 y con 16-18. El v 20b (τεθνηκασιν παιδιου) no tiene una correspondencia en los vv 13-15, es extraña, además, la tercera persona de plural. El evangelista alude aquí a Ex 4, 19s y suscita de ese modo la reminiscencia veterotestamentaria. Los vv 22s tampoco tienen una correspondencia con lo anterior, aunque las distintas formulaciones le sean familiares al lector. Llama la atención el regreso, en dos etapas, de la familia de Jesús a Israel, el traslado a Nazaret tiene un peso especial. Un puesto particular ocupa la sección media, vv 16-18. Al igual que en 2, 1-12, el enemigo de Dios, Herodes, está presente en medio de la narración. La referencia a 2, 7 es inequívoca. La maldad de Herodes, que el lector conoce por 2, 3-8, llega aquí al extremo. El hecho de que la acción de Herodes concluya también con una cita de reflexión indica el significado teológico de esta parte intermedia. La acción, al igual que 1, 18-25, es formalmente muy breve. No hay una palabra de más, el evangelista evita cualquier ribete legendario o novelístico. Precisamente esta sobriedad requiere una interpretación.

2 *Redacción*. Ya las estrechas afinidades con 1, 18-2, 12 hacen suponer que también aquí el aporte del evangelista en la formulación es muy elevado. Los datos lingüísticos³, en concreto, indican que la formulación es, en buena medida, del propio evangelista. Cabe presumir que también aquí él es el primero en formular por escrito una serie de narraciones transmitidas oralmente. Es posible que la narración tradicional hablara solo del regreso a Israel y no, a la torpe manera actual, primero del regreso a Israel y después, con un nuevo aviso divino, a

3 Cf. Introducción («vocabulario preferencial»). Son de Mateo en v 13 ἀναχωρεω, ἰδου después de genitivo absoluto, ἀγγελος κυριου, φαινομαι κατ' ὄναρ, λεγων, ἐγερθεις, παραλαμβανω το παιδιον και την μητερα αὐτοῦ (como v 14 20s), ἕως ἄν, ἐκεῖ con εἶναι, μελλει γαρ + subj + inf, infinitivo final con τοῦ, v 14 repetición parcial de v 13, νυκτος, v 15 ἐκεῖ con εἶναι como v 13, ἕως con genitivo, sobre el giro introductorio de la cita de cumplimiento cf. *excursus* en 2, 23 n 2, v 16 τότε, ἰδων, λιαν, ὄριον, cf 4, 13, v 16 fin repetición parcial de v 7, v 17 cf. *supra* sobre v 15, v 19 τελευταω, ἰδου después de genitivo absoluto, el resto repite v 13, v 20 el v 20a repite v 13, πορευομαι?, γῆ con nombre (cf. también 2, 6, 4, 15), el resto del versículo corresponde en buena medida a Ex 4, 19 LXX, v 21 corresponde en gran parte a v 14, cf v 20, v 22 ἀκουσας, φοβεομαι, ἐκεῖ, ἀπερχομαι, χρηματισθεις κατ' ὄναρ = recepción de v 12, ἀναχωρεω, μερη con indicación geográfica, v 23 ἐλθων, κατοικεω, πολις, λεγομενος ante nombre, ὅπως, sobre el giro introductorio a la cita de cumplimiento, cf. *excursus* sobre 2, 23. Dado que el *hapaxlegomenon* τελευτη (v 15) conecta con el verbo mateano τελευταω, solo en el v 16 se encuentra un mayor caudal de expresiones no mateanas.

Galilea⁴ Los v 22s contienen muchas peculiaridades lingüísticas mateanas y tienen una correlación afín en 4, 12s⁵ Probablemente el propio evangelista formuló los v 22s sobre el modelo de 4, 12s

3 Las tres citas de cumplimiento plantean cada una sus propios problemas

El v 15 (= Os 11, 1) sigue el texto hebreo, la versión de los LXX no serviría para Mt⁶ Además, la cita habla de la llamada del hijo desde Egipto, esto no encaja en el contexto (huida a Egipto)

El v 18 (= Jer 31, 15) sigue en la primera frase el texto hebreo, que coincide aquí con los LXX B, en la cuarta frase los LXX A, en la tercera frase el texto hebreo, mientras que la segunda frase representa una reducción autónoma de todas las variantes conocidas La cita serviría en cualquiera de sus formas textuales para su finalidad actual, la forma utilizada no debe explicarse, pues, como adaptación al contexto actual⁷ La mayor dificultad consiste en la indicación local, «en Ramá», ya que este lugar se encuentra al norte de Jerusalén La dificultad quedaría solventada si Mt hubiera seguido en la primera frase a los LXX A, donde se traduce la indicación local del texto hebreo por ἐν τῇ ὕψει⁸ Cabe presumir que el evangelista encontrase ya la cita en esta versión, que se ajusta solo relativamente al original

El v 23 es absolutamente enigmático La exégesis⁹ mostrará que también esta cita es tradicional

Las tres citas son muy especiales en el contenido, en realidad solo se pueden utilizar en conexión con un relato mateano similar de la infancia de Jesús Muestran, a mi juicio, que el relato de Mt del nacimiento era conocido en la comunidad y fue objeto de reflexión por parte de sus letrados¹⁰ Mt no creó autónomamente sus materiales

4 Dibelius, *Formgeschichte*, 126, nota 2, Brown**, 106-108, Soares-Prabhu, *Formula Quotations*, 209-212, Davis**, 420s

5 Se corresponden ἀκουσας δε οτι ἀνεχωρησεν εις Γαλιλαια(v) και ἔλθων κατωκησεν εις Sobre la cuestión de las fuentes en 4, 12s, cf comentario a dicho pasaje

6 LXX, al igual que el targum y Teodoción, leen τεκνα en lugar de υἱον, algo totalmente correcto en cuanto al sentido, ya que el pasaje se refiere a Israel Para Jerónimo, *Ep*, 57, 7 ad Pammachium = BKV II/18, 276, este pasaje es un ejemplo de la necesidad del recurso a la *hebraica veritas*

7 La lectura «hijos varones», presente tanto en el texto hebreo como en los LXX, hubiera sido mucho más idónea porque solo hubo matanza de niños y no de niñas

8 Esta traducción no asumida resulta esencial en el marco de la interpretación alegórica en la edad media Jerónimo *ad loc* sobre el pasaje «vox in excelso audita est», Estrabón *ad loc* sobre el pasaje la voz de la Iglesia quejosa llega al trono del juez supremo

9 Cf *infra*, 181s

10 Cf *infra*, *excursus* sobre «citas de cumplimiento» en 2, 23

4 *Temas* También nuestro texto tiene numerosos paralelismos en las narraciones antiguas sobre persecución y salvaguarda del niño rey¹¹ Los narradores judeo-cristianos de nuestro relato estaban particularmente familiarizados, obviamente, con las tradiciones sobre la salvación del niño Moisés en Egipto y la matanza de los niños israelitas por el Faraón¹², sin llegar a una dependencia unilineal¹³ También Mt conoce las afinidades de sus tradiciones con la historia de Moisés cuando describe el regreso de José de Egipto, v 19s, con las palabras veterotestamentarias que narran el regreso de Moisés con su familia desde Madián a (!) Egipto (Ex 4, 19s)¹⁴

Esta duplicidad desigual de las relaciones (con la infancia de Moisés, por un lado, y con la huida del Moisés adulto, por otro), indica una fijación unitaria de las relaciones de nuestro relato con materiales veterotestamentarias en *un solo* conjunto Por eso cabe preguntar si el recuerdo de la *emigración de Jacob a Egipto* (Gén 46, 2-7) no podría haber ofrecido otro punto de apoyo Especialmente interesante sería un antiguo *midrash* a Dt 26, 5-8, no datable con seguridad, que interpreta el viaje de Jacob a Egipto como huida ante Labán¹⁵ En cualquier caso, no hay afinidades lingüísticas entre Mt 2, 13s y Gén 46 También hay en el *midrash* de Laban una serie de diferencias importantes¹⁶, lo que impide la posibilidad de demostrar una relación

11 Cf *infra* excursus sobre el hijo del rey perseguido (p 196ss) Sobre la huida del niño amenazado cf especialmente Ciro (Justino), Mitridates (Justino), Gulgames, Abrahán, Isis, sobre el tema de la muerte de otros niños Moises, Ciro, Abrahán, Augusto, Neron y Romulo

12 Material en Bloch**, 117-120

13 Las diferencias entre Mt 2, 13-23 y la *haggada* de Moisés son muy notables y las subrayan con razón Crossan**, 130s, y Nolan, *Son*, 88s a Jesús no le salva la prudencia de la madre o del padre, sino una intervención de Dios, Jesús huye a Egipto, Moises (adulto) huye de Egipto En el pasaje utilizado expresamente por Mt, Ex 4, 19s, Moisés encuentra su correspondencia en el padre de Jesús, no en Jesús En Mt 2, 13-23, pues, como dice el pasaje tardío Pesiq 49b = MidrRut sobre 2, 14 = 5, 6 (Bill I, 86s), el último redentor no es como el primero De haber una analogía, es la existente entre Herodes y el Faraón, no entre Jesús y Moises

14 La alusión resulta inequívoca por el plural *τεθνηκασιν*, inmotivado de otro modo en Mt

15 Analizado por L Finkelstein, *The Oldest Midrash Prerabbinic Ideals and Teachings in the Passover Haggadah* HTR 31 (1938) 291-317, y utilizado sobre todo por Daube, *New Testament*, 189-192, Bourke**, 167-172, Cave**, 387s Daube señala especialmente el carácter «semiextranjero» de Laban y de Herodes, el mandato divino transmitido en sueños para la huida a Egipto y la circunstancia de Raquel, esposa de Jacob

16 Cf la crítica pormenorizada de la tesis de Daube en Vogtle, *Gottes sohn***, 43-53 no hay afinidades textuales con Gen 46, Laban no es un despota, no hay en el *midrash* Laban-Jacob el niño que sea objeto de persecución

5 *Historicidad* Ni la crueldad harto conocida de Herodes¹⁷ ni el hecho de que Egipto hubiera sido siempre un lugar de refugio para perseguidos en Israel¹⁸, sirven de mucho toda saga o leyenda conecta con sucesos históricos. Es inexplicable por qué Herodes, el zorro astuto, aguardó tanto a realizar una matanza masiva, políticamente tan torpe. Nuestro relato se inspira en la tradición de Belén, no histórica casi con seguridad¹⁹, y no cuenta con ninguna analogía en Lucas. Solo un punto ha de tomarse en serio: hay que preguntar si la tradición sobre la estancia de Jesús en Egipto no posee un núcleo de verdad, también el judaísmo conoce esta tradición, concretamente en una forma que excluye, a mi juicio, en su versión más antigua, una dependencia respecto a Mateo²⁰. Si la perícopa no es histórica en partes sustanciales, su perfil teológico y, como fondo histórico, la situación de la comunidad mateana, escindida del judaísmo, adquieren un peso superior.

Explicación

También esta sección preludia, como parte del prólogo mateano, unos enunciados fundamentales de todo el evangelio. En cierto modo es también un texto didáctico, mas no en el sentido de una instrucción sobre determinados *topoi* teológicos, sino en

17 Por eso A. Schalit, *König Herodes*, Berlin 1969, 648s, nota 11, y France* consideran impensable la matanza de los niños. Ass Mos 6, 4, cf. 2, dice sobre el «rey malvado»: «él liquidará a los viejos y los jóvenes».

18 1 Re 11, 17 (Hadad), 1 Re 11, 40 (Jeroboán), 2 Re 25, 26, Jer 41, 17 (el pueblo), Jer 26, 21 (Uriás), 43, 7 (pueblo), F. Josefo, *Ant.*, 14, 21 (época de Hircano I), 15, 42-49 (época de Herodes), Bell., 7, 410 (sicarios), 423 (Onías).

19 La tradición de Belén solo aparece en la tradición premateana: la combinación con la *πατρις* (13, 57) Nazaret procede del evangelista (2, 22s).

20 Diversos documentos rabínicos refieren que Jesús estuvo en Egipto y aprendió allí la brujería. Tipos fundamentales de documentos: la tradición de Josué-ben-Peragchja, bSanh 107b y par., la tradición de Ben-Stada, bShab 104b y par. (textos en Bill. I, 84s). Frente a ellos, señala su carácter secundario respecto al NT, J. Maier, *Jesus von Nazaret in der talmudischen Überlieferung*, Darmstadt 1978, 127-129, 203-210, 255s. Pero queda la idea transmitida por Celso (Orígenes, *Celso*, 1, 28-38), etc. según la cual Jesús trabajó de adulto como jornalero en Egipto. Celso sabe también (*ibid.*, 1, 66) que Jesús huyó de niño a Egipto. La duplicación de la permanencia de Jesús en Egipto según Celso podría estar relacionada con el hecho de que solo el adulto puede aprender la brujería. Pero ¿de dónde procede la noticia de que Jesús trabajó de jornalero? Se entrevé aquí una información que no se puede entender ni como prolongación de tradiciones de Mt ni como polémica anticristiana.

el sentido de un relato básico que sugiere anticipadamente la futura historia de salvación. Pero esto lo sabe solo el cristiano que medita sobre el prólogo partiendo de todo el evangelio.

- 13s El primer episodio, v. 13-15, trata de la huida a Egipto. El laconismo extremo pone en claro de qué se trata: sobre el destino de Jesús está el plan de Dios y la mano de Dios. Es solo la providencia de Dios la que salva al niño. El centro lo ocupan el niño y su madre; José no aparece nunca como padre. El es el obediente, como sugiere la repetición literal del mandato del
- 15 ángel en los v. 14s (y 21)²¹. La fórmula introductoria a la cita de reflexión expresa con el verbo *πληρώω* la idea de plan divino. Al igual que en 1, 22, Dios mismo es el portavoz de su palabra. Aquí aparece con más claridad que en 1, 22s que este extremo se relaciona con el título de *υἱός*: Dios mismo habla aquí de su Hijo²². Este título, extraordinariamente importante para Mateo, queda sin desarrollar en cuanto al contenido. Su mención ejerce, entre otras, una función compositiva en el evangelio: remite de antemano a la importante sección 3, 13-4, 11, donde se desarrolla el sentido mateano de la filiación divina. El peso de este preanuncio se refuerza al ser *υἱός* el único título cristológico de todo el capítulo 2²³. En la cita se combina con el título de Hijo un momento de la tipología de Israel²⁴. En Jesús se repite y consuma la salida de Egipto. La palabra «Egipto» es, pues, para Mateo tan decisiva como la palabra «Hijo»²⁵. La idea mateana es que la salvación acontece de nuevo. El lector familiarizado con la

21. Cf. *supra*, comentario a 1, 19 24s. En 2, 1-12, donde José no desempeña ningún papel, los magos son los obedientes.

22. Pesch, *Bib 14* (1967)** 411-413. Cf. comentario a 1, 18-25, nota 50.

23. Kingsbury, *Structure*, 46.

24. Mt entiende obviamente la cita de Oseas como vaticinio; el conocimiento, difundido desde Zwingle (208, sobre 2, 18 «detorquet haec verba ad Christum») y Calvino I, 201, de que su interpretación no corresponde al sentido original, no lo posee Mt. La «tipología de Israel» no ha de entenderse, pues, en el sentido de que Mt contraponga a Israel y a Jesús, sino de que el lector versado en la Biblia ante la cita que habla de Jesús, recuerda ineludiblemente a Israel, que fue llamado de Egipto.

25. Stendahl**, 97 y Strecker, *Weg*, 58 señalan que la inserción de la cita se produjo bajo el vocablo «Egipto». Pero no se trata de un interés meramente biográfico por documentar con textos veterotestamentarios las distintas etapas de la *vita Iesu* (como opina Strecker), sino de la idea cristológica sugerida con afirmaciones geográficas.

Biblia siente que la acción de Dios en su Hijo posee un carácter fundamental, conecta con experiencias básicas de Israel y las realiza de nuevo.

Es dudoso que la palabra «Egipto» en el sentido del evangelista lleve asociada la idea de país pagano²⁶. Aunque esa idea sea perfectamente posible, nada indica que el texto haga referencia a ella. Más probable es que el tema de la salvación de los paganos se reanude solo con el v 23.

El breve episodio de la matanza de niños produce un contraste de gran eficacia: muestra la magnitud del peligro que ha evitado el niño. El hecho de que la acción de Herodes se extienda a toda la región de Belén y alcance a todos los niños menores de dos años muestra la maldad del tirano. El autor modifica deliberadamente la introducción a la cita de reflexión: la matanza de niños no acontece *para que* se cumpla la Escritura. El texto no habla de una responsabilidad directa de Dios en la muerte de los niños. La cita tomada de Jer 31, 15 presenta al lector, una vez más, la idea del plan de Dios: también este suceso atroz fue vaticinado por los profetas. Ello proyecta una nueva luz sobre la matanza de los niños y sobre Herodes al mismo tiempo: la matanza de los niños no es algo intrascendente cuando la antepasada Raquel llora en Ramá²⁷ por sus hijos. Herodes no puede ser un verdadero rey de los judíos cuando da muerte a niños de Israel por causa de Jesús. Aquí se sugiere veladamente que el rechazo de Jesús por el rey judío significa un ataque a Israel mismo.

26 Focio de Constantinopla (en Reuss, 272) y Teofilacto, 168 combinan 2, 1-12 y 2, 13-23, Jesús santificó Babilonia y Egipto. La leyenda amplía este aspecto, cf *infra*, 184. En Juan Crisóstomo, 8, 2 = 137 Babilonia y Egipto aparecen como zonas especialmente profanas, en Melanchton, 144 la santificación de Egipto, considerado especialmente pecador, sirve para expresar la justificación *sola gratia*.

27 Crea muchas dificultades la indicación local ἐν 'Ραμὰ. Desde Gén 35, 19 y 48, 7 hay una tradición que localiza la tumba de Raquel en Belén, a diferencia de 1 Sam 10, 2. Cf para la tradición betlemita Jub 32, 34, Justino, *Dial.*, 78, 8, TSota 11, 11, Jerónimo sobre 2, 18, Juan Crisóstomo, 9, 3 = 152 (en el «hipódromo» próximo a Belén), J. Jeremias, *Heiligengraber in Jesu Umwelt*, Göttingen 1958, 75, nota 2. En el mosaico de Madaba se localiza Ramá en Belén (con cita de Mt 2, 18). Mt no sabía, presumiblemente, que Ramá estaba en Benjamín, al norte de Jerusalén.

Mateo interpretará más tarde, de modo similar, el «no» de Israel a Jesús como un repudio de aquello que hizo de él el pueblo elegido. El lamento de la madre ancestral adquiere así en el contexto del evangelio de Mateo una profunda dimensión anticipadora.

El lector moderno encuentra extraño que a Mateo no se le plantee la cuestión de la teodicea ante el sufrimiento de los niños inocentes. Lo que preocupa al evangelista es la lucha entre Dios y el enemigo de Jesús, Herodes, los niños inocentes aparecen solo, en cierto modo, al hilo de esta lucha. Mateo no tiene en cuenta que Dios salva a su Hijo a costa de los inocentes. La historia de la exégesis tampoco se ocupa mayormente de este extremo. Herodes encontró el castigo merecido con su muerte atroz, como se sabía por Flavio Josefo (*Bell.*, 1, 656-658). Juan Crisóstomo, que abordó detalladamente el tema de los niños inocentes, sabe que no hubieran llegado a ser buenas personas, ya que no puede haber ningún sufrimiento humano sin culpa²⁸. La mayoría de los exegetas se apartan de él en este punto. Para ellos, estos niños eran inocentes. Ellos pueden morir por Cristo, esto es mejor que vivir en pecado²⁹. De aquí a concebir el sufrimiento de los niños inocentes como martirio y presentar a estos niños, a nivel parenético, como ejemplo para todos los mártires solo había un paso³⁰. En esta perspectiva se instituyó, con el tiempo, la fiesta de los santos Inocentes, celebrada el 28 de diciembre.

19-21 El regreso de Egipto se produce en dos etapas. Aparece de nuevo en primer plano la idea de la providencia divina y de la obediencia de José. Mateo alude a la época de Israel en Egipto (Ex 4, 19s). Elige deliberadamente la fórmula «a la tierra de Israel», que corresponde a una expresión rabínica³¹. Jesús, el Hijo de David y de Abrahán, vuelve a la tierra del pueblo que será el lugar de su misión.

28 9, 2 = 149s

29 Leon Magno, *Sermo*, 37, 4 = BKV I/54, 134 los niños inocentes comparten la pasión de Cristo, *Legenda Aurea* I (ed. R. Benz, Jena 1917), 96 liberación del pecado original por el bautismo de sangre. Lutero, *Hauspostille*, 1544 = WA 52, 603 si alguna vez tenían que morir, mejor por Cristo y para la bienaventuranza.

30 Cipriano, *Ep.*, 58, 6 = BKV I/60, 210, Rabano, 765 «Haec mors Innocentium praefigurat passionem omnium martyrum», la tierna edad de los niños significa la humildad de los mártires.

31 Bill I, 90s

Contrasta especialmente con esto la precisión hecha por Mateo en el v. 22: la familia de José se dirigió por mandato divino, no a Judea, sino a Nazaret de Galilea. 22

Mateo se muestra bien informado históricamente el hijo de Herodes, Arquelao, que recibió la soberanía sobre Judea y Samaria después de la muerte de su padre el año 4 a C , tuvo peor fama que sus hermanos y por eso pasó dificultades ya al comienzo de su reinado (F Josefo, *Bell* , 2, 1-13) Fue destituido 10 años después por Augusto, acusado de corrupción El término βασιλεύει es popular e inexacto, ya que Arquelao era etnarca y nunca recibió el título de rey (pero cf Mc 6, 14-27) Mateo se muestra mal informado al llamar πόλις a un pueblo de escasa importancia, Nazaret, apenas mencionado en documentos judíos³² Revela con esta designación no solo que no conoce Palestina, sino quizá también que él mismo vive en una ciudad y por eso imagina a Jesús, espontáneamente, viviendo en una ciudad³³

Se intentó en un principio interpretar los dos v. 22s como mera contingencia geográfica: dado que Jesús aparece desde el principio en el evangelio de Marcos (Mc 1, 9) como procedente de Nazaret, tiene que acceder de algún modo a esa localidad. Pero la cita de cumplimiento en v. 23 muestra que Nazaret tiene una importancia más fundamental para Mateo. Esta cita es una *crux interpretum*³⁴, porque no se puede identificar en el antiguo testamento y porque el significado de Ναζωραῖος no está claro. 23

Hay que distinguir entre las siguientes cuestiones

1 ¿Cómo entendió Mateo la palabra Ναζωραῖος? La respuesta es inequívoca Ναζωραῖος es sinónimo de Ναζαρηνός, empleado únicamente por Marcos y que Mt asume³⁵

2 ¿Qué significado tuvo originariamente Ναζωραῖος? ¿es correcta la interpretación mateana? ¿Ναζωραῖος es un nombre gentilicio

32 Nazaret no aparece en el AT y consta solo en dos lamentaciones del siglo IX d C como sede de un distrito sacerdotal (textos en Dalman, *Orte*, 52s) Según la traducción que hace Jerónimo del *Onomastikon* de Eusebio, Nazaret es un *viculus* (GCS 11/1, 141, 1s), según Epifanio, *Haer* , 29, 6 = PG 41, 401, un pueblo

33 Cf Kilpatrick, *Origins*, 123s, pero también Introducción 94, 103

34 Bibliografía en Zuckschwerdt*, 69, nota 19

35 26, 71 Ναζωραῖος red , las 4× que aparece Ναζαρηνος en Mc no tienen correspondencia en Mt

en correspondencia del arameo נַצְרִי o נַצְרִי? Existen estas tres dificultades: a) La vocalización A-Ω no se puede entender ni desde el נַצְרִי hebreo, documentado solo desde el siglo IX³⁶, ni desde el *naṣrath* sirio³⁷. b) La transcripción de צ por ζ y no por σ es infrecuente. c) La designación en femenino *-ath* quedaría eliminada en este *nomen gentilicium*. Pero cabe encontrar analogías para los dos últimos puntos; la dificultad del primer punto se puede superar con la hipótesis de una metátesis o la transcripción de un *sewa* vocal en ω³⁸. Un hombre gentilicio como Ναζωραῖος no es, pues, corriente, pero cabe en lo posible. Esta explicación es mejor que la derivación de una secta de los Νασσαραῖοι, observantes de la ley judía, mencionada por Epifanio³⁹, cuyo nombre se habría conservado también en la autodesignación mandea de נַאֲצֻרֵאִי⁴⁰.

3. ¿A qué pasaje veterotestamentario se refirió Mateo? La respuesta depende de si Mt a) descubrió la cita por su cuenta o b) la encontró hecha.

a) En el primer caso debió referirse a un pasaje determinado. En realidad pueden ser únicamente Jue 13, 5.7; y 16, 17, donde los LXX A traducen נִזִּיר por Ναζιραῖος⁴¹. El cambio de vocal en Ναζωραῖος pudo haberlo practicado el propio Mt con un procedimiento exegetico que responde a la interpretación rabínica 'al-tiqrij'⁴². Todos los otros

36. El *nomen gentilicium* añadido es נַצְרִי, cf. *Shemone 'esré*, vers. pal. Ber 12; b'AZ 17a, y más a menudo en el Talmud, para designar a Jesús.

37. El *nomen gentilicium nāṣrājā* es una denominación siríaca corriente para designar a los cristianos.

38. Cf. Moore*, Albright* y Schaeder*, 882s. La forma de nombre local correspondiente, *nasorath*, aparece en el arameo cristiano-palestino (F. Schulthess, *Lexikon Syropalaestinum*, Berlin 1903, 121b).

39. *Haer.*, 29, 6, 1 = PG 41, 400. Epifanio distingue a estos nasareos judíos de los nazireos veterotestamentarios y de los nazoreos cristianos. Sus informaciones son muy dudosas.

40. Esta derivación defienden Lidz, *Liturg.*, XVI-XIX; Black, *Muttersprache*, 197-202; y K. Rudolph, *Die Mandäer* I, 1960 (FRLANT 74), 112-118. Pero la derivación de la autodesignación mandea respecto a la denominación siria de los cristianos *nāṣrājā* sigue siendo, a mi juicio, tan probable como la de las sectas, muy inciertas, de Epifanio.

41. La aplicación de Mt 2, 23 a los nazireos veterotestamentarios (sobre todo a Jue 13) es antiquísima y la defienden, entre otros, Tertuliano, *Marc.*, 4, 8; Eusebio, *Dem. Ev.*, 7, 2 (5) = PG 22, 550; Jerónimo, *In Is.*, 11, 1 = PL 24, 144 (cf. Lyonnet*); Lutero I; 41 = *Tischreden*, 464 y 2975; Bucer (según Calvino I, 106s); Grocio I, 56; Schweizer*; Zuckschwerdt* (el modelo hebreo de Mt dice נִזִּיר, según el qeré קִדְרִי).

42. Cambio fácil de vocalización del texto por el exegeta; cf. Bill. I, 93s; J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris 1939, 120-128.

pasajes propuestos⁴³ deben descartarse para Mt porque no se basan en los LXX, sino en el texto hebreo. Aunque se atribuyan a Mt conocimientos del hebreo, resulta muy difícil que sus lectores griegos no pudieran verificar esta nueva prueba escrituraria.

b) Si Mt se encontró con la cita hecha⁴⁴, cabe pensar en muchos pasajes bíblicos, ya que en tal caso el texto hebreo originario pudo haber sido la base de la cita. Entonces aparece en primer plano el pasaje de Is 11, 1, interpretado en sentido mesiánico por el judaísmo, sobre el vástago que brota del tronco de Jesé⁴⁵. Mt emplea el plural δια τῶν προφητῶν porque no pudo identificar la cita recibida y prefirió una indicación imprecisa. Ὅτι, al igual que 26, 54, podría introducir una cita indirecta⁴⁶. Esta segunda tesis debe preferirse en conjunto, a mi entender.

La Biblia había predicho que Jesús sería llamado nazareno. El evangelista explica más tarde lo que esto significa. Nazaret se halla, según él, en la «Galilea de los paganos» (4, 15). Las indicaciones geográficas de 2, 19-23 anticipan el camino del Mesías desde Israel hacia los paganos⁴⁷. Esta tesis aparece también respaldada desde otro ángulo precisamente en la región siria, donde vive la comunidad mateana, la palabra «nazareo» sirve para referirse a los cristianos⁴⁸. El término Ναζωραῖος encierra, pues, un matiz eclesiológico al retirarse a Nazaret, en la Galilea de los paganos, Jesús pasa a ser el Ναζωραῖος, es decir, el «cristiano», el maestro y señor de la comunidad que le sigue y que anuncia su mensaje a los paganos.

43 Ejemplos Jer 31, 6 (Zolli*), Is 40, 3 (Rembry*), Is 49, 6 (Lindars*)

44 Es impensable que ya antes de Mt se buscara una demostración escrituraria para Nazaret, dado el escepticismo judío atestiguado en Jn 1, 46, y 7, 41s ante semejante procedencia del Mesías.

45 Esta interpretación se encuentra, por ejemplo, en el temprano texto de Jerónimo, *Ep*, 57, 7 *ad Pammachium* = BKV II/18, 276s, hoy es defendida, entre otros, por Gartner*, 10-18, Medebielle* y Hengel Merkel* (bibl sobre 2, 1 12), 163s.

46 Ὅτι no pertenece, pues, a la cita, como se suele suponer en la tradición exegetica latina «quoniam Nazaraeus vocabitur».

47 Esto se vio a menudo en la exégesis de la Iglesia antigua, por ejemplo, Cirilo de Alejandría en Reuss, 158.

48 En textos sirios, siempre algo semejante en escritos persas, armenios y árabes. En textos occidentales solo escasos vestigios. Hech 24, 5, Tertuliano, *Marc* 4, 8 (como denominación judía de los cristianos), cf el grupo cristiano de los nazareos en la región de Berea en Jerónimo, *Vir ill*, 3 (citado en Aland, *Synopsis*, sobre 2, 23).

Historia de la influencia

La historia de la influencia de nuestra perícopa es más limitada que la del relato de los magos. La *formación de la leyenda* utilizó la perícopa, como es natural, y describió los acontecimientos ocurridos durante la estancia de Jesús en Egipto, que se calcula entre uno y ocho años, según los autores⁴⁹. Se indican diversos lugares de permanencia de la sagrada familia en Egipto⁵⁰. La leyenda presenta también detalladamente los acontecimientos de la huida, describe la adoración del niño Jesús por los animales salvajes y la palmera que se doblaba para ofrecer su fruto al niño⁵¹. El material ha sido objeto constante de elaboración literaria hasta hoy y está ampliamente difundido⁵². La bibliografía eclesial «científica» no ha prestado una atención a nuestro texto que merezca reseñarse en este comentario⁵³.

Resumen

A diferencia de las leyendas posteriores, Mateo rehúsa cualquier glorificación de Jesús mediante el milagro y describe con laconismo y sobriedad la protección del niño por Dios, con un mínimo de intervenciones sobrenaturales. En la narración mateana el niño es casi únicamente un «objeto» que Dios mismo hace avanzar hacia el punto central. La sobriedad de la narración concentra la atención en las líneas maestras teológicas. El lector ve cómo Dios, siguiendo su plan, protege a su Hijo y está «con él» en su camino. Siente que Dios llevará a cabo su obra salvadora. Ve cómo el plan del rey de los judíos, Herodes, contra Jesús fracasa, por lo que el propio rey hace matar a los niños de Israel. Y ve cómo la maldad de los reyes judíos conduce al niño

49 Hipólito sobre Mt 24, 22 = GCS I/2, 201 tres años y medio (según Ap 12, 14^o). Las indicaciones para los evangelios de la infancia en A. Resch, *Das Kindheitsevangeliem*, 1897 (TU 10/5), 167. En época posterior se imponen los 7 años (Estrabón, 76).

50 El Cairo (Iglesia de Abu Sergis), Hermópolis (Ev *Pseudo-Mt*, 22-24 = Hennecke³ I, 308s), Matarea en El Cairo, y Menfis (Ev *inf arab*, 24 25 = Hennecke³ I, 305).

51 Ev *Pseudo-Mt* 18-21 = Hennecke³ I, 306-308 (siglo VIII/IX).

52 Por ejemplo S. Lagerlof, *Christuslegenden*, München 1948, 37-71.

53 Eusebio, *Dem Ev*, 6, 20, 9, 2 conoce la tradición de la caída de los ídolos egipcios, Sozomenos, *Hist Eccl*, 5, 21 = PG 67, 1280s, la de la palmera de Hermópolis.

Jesús a Nazaret, por lo cual se le llama «nazareno», lo mismo que a la propia comunidad de Siria. El lector entrevé así un tramo del futuro camino del Mesías de Israel hacia la comunidad cristiana, en cumplimiento de la Escritura de Israel. Todo lo que este texto final del relato del nacimiento sugiere con un laconismo casi formalista será objeto de desarrollo en el evangelio.

Excursus: LAS CITAS DEL CUMPLIMIENTO

Bibliografía: Canghai, J. M. van, *La Bible de Matthieu: Les citations d'accomplissement*: ETL 6 (1975) 205-211; Gartner, B., *The Habakkuk Commentary (DSH) and the Gospel of Matthew*: StTh 8 (1955) 1-24; Gundry, *Use*; Hawkins, *Horae*, 154-158; McConnell, *Law and Prophecy*, 101-141; Rothfuchs, *Erfüllungszitate*, Segbroeck, F. van, *Les citations d'accomplissement dans l'Évangile selon Matthieu...*, en Didier, *Évangile*, 107-130; Soares-Prabhu, *Formula Quotations*; Strecker, *Weg*, 49-85

1. *Definición, existencia, problemas* Se entiende por «citas de cumplimiento»¹ una serie de textos tomados de profetas veterotestamentarios que se introducen con una determinada expresión formal (ἵνα) πληρωθῇ τὸ ρηθὲν διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος. Las citas son éstas. Mt 1, 22s; 2, 15.17s.23; 4, 14-16; 8, 17; 12, 18-21; 13, 35; 21, 4s, 27, 9. Su distribución en el evangelio de Mateo es muy desigual, es llamativa la concentración en el prólogo. En cuanto a las fuentes, los textos 8, 17; 12, 18-21; 13, 35 y 21, 4s se insertan en la sección de Marcos; los otros aparecen en relatos del fondo especial de Mt. En la mayoría de los casos poseen el carácter de comentario, es decir, se agregan a una sección narrativa y la parafrasean.

La diferencia entre las citas de cumplimiento y las otras citas veterotestamentarias no es unívoca: 1, 22s y 2, 15 son casos especiales porque la fórmula introductoria considera «autor» al κύριος que habla por medio de los profetas. Hay además otras citas que son muy afines a las citas de cumplimiento con sus giros introductorios: entre ellas se cuentan 2, 5 (οὕτως γὰρ γέγραπται διὰ τοῦ προφήτου)², 3, 3 (οὗτος

1 Rothfuchs* emplea la expresión «citas de cumplimiento», tales citas recogen lo más importante del texto correspondiente, a juicio del propio Mt. Suele hablarse, con cierta torpeza, de «citas de reflexión», en oposición a «citas de contexto», en inglés se prefiere «formula quotations», en referencia a las expresiones introductorias formularias.

2 En 2, 5 los problemas del texto son tan complicados como en muchas citas de cumplimiento, cf. el análisis de 2, 1-12, n. 2.

γὰρ ἐστὶν ὁ ῥηθὲν διὰ Ἑσαιοῦ τοῦ προφητοῦ), 13, 14 (καὶ ἀναπληροῦνται αὐτοῖς ἡ προφητεία Ἑσαιοῦ ἢ λεγουσα) y en cierto modo 24, 15 (la abominación de la desolación = το ῥηθεν διὰ Δανιηλ τοῦ προφητοῦ, no es cita explícita) Las citas de cumplimiento no son, pues, un caso absolutamente especial dentro de las citas mateanas del AT, sino que hay transiciones a las citas «normales»

¿Por qué todas las otras citas bíblicas no se convirtieron en «citas de cumplimiento»? En la mayor parte de los casos las razones externas fueron decisivas. O bien otra frase introductoria figuraba ya en las fuentes de Mc y de Q, el evangelista conservador no quiso modificar el texto. O una cita no se refería en sentido directo a Jesús y su historia, y por eso era menos apropiada para una introducción con πληρῶ. O Mateo sabía que una cita no procedía de un libro profético. Todo esto significa que no se pueden considerar las citas de cumplimiento como un problema teológico especial, sino que han de interpretarse en relación con las otras citas. Se plantean los siguientes problemas

- a) ¿La frase introductoria (2) es redaccional? ¿cuál es su sentido?
- b) El texto (3) de las citas plantea a menudo (más no siempre) un problema especial. Es, con frecuencia, un texto mixto. ¿Quién es responsable de él?
- c) ¿Que relevancia teológica (4) tienen citas de cumplimiento en el evangelio de Mateo?

2 *La frase introductoria (= fórmula de cumplimiento)* Hay un consenso bastante amplio en la afirmación de que la fórmula de cumplimiento procede del evangelista. Muestra inequívocamente unas peculiaridades lingüísticas mateanas³. También las variaciones en la fórmula introductoria se pueden explicar desde un contexto mateano⁴. En 1, 23 y en 2, 15 la presentación del Señor como «locutor» tiene relación con el hecho de que la cita habla del Hijo de Dios. El plural διὰ τῶν προφητῶν en 2, 23 sugiere que el evangelista no pudo identificar la cita preexistente. Algo parecido hay que decir en lo que atañe a 13, 35 o bien Mateo sabía que la cita procedía de un salmo o renunció a

3 Cf. Soares-Prabhu, *Formula Quotations*, 59-63 e introducción (formas verbales pasivas), ὅπως, τότε, πληρῶ, λέγω [ἐρρεθῇ], διὰ, προφητῆς, λεγών)

4 Igualmente las desviaciones en las «cuasi citas de cumplimiento» en 2, 5 Mt 5 es citado por sumos sacerdotes y letrados, por eso no es posible la fórmula de cumplimiento. En 3, 3 Mt quiere anteponer una cita importante, pero la fórmula de cumplimiento introducida con ἵνα u ὅπως presupone que lo cumplido ya fue relatado. En 13, 14 la cita no se refiere a Cristo, sino al Israel «que no escucha», por eso Mt evita (como en 2, 17 y 27, 9) la partícula ἵνα y sustituye además el πληρῶ simple, de línea cristológica, por el compuesto ἀναπληρῶ

mencionar el nombre del profeta por no haber encontrado ninguno. En 21, 4s y 27, 9 Mateo cita a Zacarías, una vez sin indicación del nombre y la otra erróneamente como cita de Jeremías. La conclusión indica que en la biblioteca de la comunidad mateana no había ningún ejemplar del *Dodekapropheton*, que hubiera permitido un control. En cuanto a la biblioteca de la sinagoga, es evidente que el evangelista no tuvo acceso a ella. Esto tiene algunas consecuencias: se confirma, en primer lugar, que la comunidad mateana no vivía ya dentro de la asociación de sinagogas⁵. En su biblioteca había sin duda un rollo de Isaías, este profeta tiene la máxima relevancia en Mt, como en todo el cristianismo primitivo, por encima de los otros profetas. De las citas del Isaías el evangelista cotejó al menos algunas con el texto de su Biblia: los LXX⁶. No es presumible, en cambio, que existiera otro rollo de profetas veterotestamentarios, ni tampoco un rollo de Jeremías⁷. De ello se puede concluir con toda cautela que si una comunidad judeocristiana cuyo exponente y evangelista se interesaba tanto por la Biblia como Mateo no poseía probablemente la mayor parte de la Biblia⁸, no cabe especular con la riqueza de una «well-to-do city church»⁹. Y se puede concluir quizá, por último, que el evangelista hace a menudo las citas veterotestamentarias tomándolas de fuentes cristianas y de memoria, incluso aunque hubiera tenido la posibilidad de cotejarlas con el texto bíblico. Así ocurre en casi todos los escritores del cristianismo primitivo, pero se advierte de modo especial en el denominado «rabino» Mateo¹⁰.

5 Cf. Introducción, «Mateo y el judaísmo», p. 97ss.

6 Entre las citas explícitas tomadas de libros proféticos, Isaías destaca casi siempre (también en Pablo, Lc-Hech y Jn) sobre todos los otros profetas, en Mt es citado con frecuencia similar a Ex, Dt y Sal, que aparecen con más frecuencia. Entre las citas mateanas de Isaías hay varias que siguen casi literalmente a los LXX: 1, 23, 3, 3, 13, 14s, y 15, 8s, de notable extensión. De ningún otro autor del AT hay en Mt citas amplias casi literales. La diferencia respecto a otras citas de Isaías (4, 15s, 8, 17, 12, 18-21) es notable. Por eso cabe pensar en la posibilidad de que Mt tuviera acceso a un rollo de Isaías.

7 Esto deriva probablemente, a mi juicio, de la atribución errónea de 27, 9 a Jeremías por Mt. El fenómeno concuerda, por lo demás, con el que se produce en muchos escritos judíos más antiguos. C. Wolff, *Jeremia im Fruhjudentum und Urchristentum*, 1976 (TU 118), 191 constata que Jeremías fue utilizado a menudo indirectamente.

8 ¿Poseía también un rollo del Génesis? En otros escritos del AT no hay, a mi juicio, ningún punto de apoyo para ello (aunque nada lo excluye). W. Bauer, *Rechtglaubigkeit und Ketzerei in altesten Christentum*, 1934 (BHTh 10), 156, nota 1, infiere de Eusebio, *Hist. Eccl.*, 4, 26, 14, según el cual Melitón de Sardes copió las series completas de los libros del AT en Palestina, que el obispo no encontró en ninguna otra parte un AT completo.

9 Kilpatrick, *Origins*, 124.

10 V. Dobschutz, ZNW 27 (1928) 338. Cf. Introducción, «el autor», p. 105ss.

Queda la cuestión del origen de la fórmula de cumplimiento en la historia de la tradición. El evangelista ligado a la tradición no «inventó» la fórmula. No hay ejemplos directos en textos veterotestamentarios y judíos πληρῶ apenas se encuentra en textos del AT sobre cumplimiento de las profecías, de los escasos documentos existentes, el texto de 2 Crón 36, 21 es el más afín a la fórmula de cumplimiento¹¹. En textos judíos yo no conozco ninguna frase análoga. Es significativo que las exégesis de los profetas en la comunidad de Qumrán, que se refieren también al presente, comiencen con la palabra פִּשְׁר (interpretación)¹², que falta en Mt. Esto no es casual, ya que hay una diferencia sustancial entre las dos palabras fundamentales¹³. פִּשְׁר parte del texto mismo y lo interpreta, πληρῶ parte del acontecimiento histórico y lo entiende como cumplimiento de vaticinios. פִּשְׁר parte de la Biblia e intenta comprenderla, πληρῶ parte del presente y reflexiona sobre él a la luz de la Biblia¹⁴. En suma, si indagamos las raíces del enunciado de cumplimiento en la historia de la tradición, solo puede haber una respuesta. Mateo se basa en el lenguaje del cristianismo primitivo, que habla de cumplimiento de la Escritura¹⁵. El encuentro esta idea, entre otras fuentes, en el evangelio de Marcos (Mc 14, 49). Especialmente significativo es que las afirmaciones sobre cumplimiento abundan en el evangelio de Juan, que quizá no procede de Siria¹⁶.

Las otras partes de la fórmula de cumplimiento son menos relevantes en el plano teológico. El calificar la palabra bíblica como το ῥηθὲν tiene analogías en el lenguaje rabínico¹⁷. La fórmula de que Dios habla

11 LXX τοῦ πληρωθῆναι λόγον κυρίου δια στόματος Ἰερεμίου. El pasaje es tanto más notable porque hay, además de él, un importante paralelismo de Mt 28, 16-20, cf. el análisis de Mt 28, 16-20 y Frankemölle, *Jahwebund*, 393. No obstante, la ausencia de la palabra στόμα y la expresión ῥηθὲν (en lugar de στόμα) muestran, a mi juicio, que Mt no quiso hacer ninguna referencia literaria expresa a 2 Crón 36, 21. Mucho mas lejanos son 1 Re 2, 27, 8, 15 24 (LXX), 2 Cron 6, 4 15, 36, 22, y Esd 1, 1.

12 H. J. Klauck, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnis texten*, 1978 (NTA NF 13), 67-91, pone la interpretación de פִּשְׁר en la exégesis profética de Qumrán en el contexto mas amplio del judaismo: la línea lleva desde la interpretación de los sueños de la historia de Jose (significar = פָּתַר) a través de Daniel y de los escritos de Qumrán hasta la «exégesis de Pitra» entre los amorreos palestinos (cf. Bacher, *Terminologie* II, 178-180).

13 Klauck, *Allegorie und Allegorese*, 82s hace notar que la correspondencia griega de פִּשְׁר es presumiblemente el ἐπιλυσις ausente en Mt, cf. 2 Pe 1, 20.

14 Cf. Gartner*, 6-16.

15 Mc, Lc-Hech, Jn, Sant, mas no Pablo.

16 Rothfuchs*, 151-177. Pero no resultan afinidades directas.

17 Bacher, *Terminologie* I, 6 פִּשְׁר «es la forma mas frecuente de citación e pasajes bíblicos».

«por» el profeta era quizá previa al cristianismo primitivo¹⁸ Mateo la adopta con cierta lógica, ya que para él es importante que Dios sea el verdadero «autor» de la Escritura y el profeta, en cambio, solo su instrumento. Esto rige para todos los pasajes bíblicos y no solo para aquellos en los que hace una referencia explícita con el término *κypιος* (1, 23, 2, 15, cf. 15, 4, 19, 5, 22, 31)

Así pues, el propio evangelista creó la fórmula de cumplimiento. Destacó mediante ella ciertas citas veterotestamentarias, sobre todo aquellas que lo permitían por razones externas. Estos acentos son especialmente intensos en el prólogo. Pero antes de preguntar por el sentido debemos abordar la cuestión del origen de las citas.

3 *Texto y origen de las citas* La mayor parte de las citas de cumplimiento llaman la atención por su forma textual. Algunas¹⁹ son más afines al texto masorético que al de los LXX, otras muestran similitudes con diversas versiones griegas y targumim²⁰. Hay, al parecer, una notable diferencia respecto a las citas tomadas de Marcos y las —pocas— tomadas de Q²¹. Pero cuando el texto de la cita no procede de Mc ni de Q, Mt lo toma de sus fuentes sin modificación o con un ligero retoque, generalmente en dirección a la versión de los LXX, que le resulta familiar por la celebración litúrgica. Hay dos hipótesis para explicarlo.

a) Según una de ellas, si la mayoría de las citas de cumplimiento presentan un texto que se desvía mucho de los LXX, hay que concluir

18 Cf. Rom 1, 2, Lc 18, 31, Hech 2, 16 (το εἰρημενον δια τοῦ προφητου Ἰωηλ), 28, 15. Este uso lingüístico podría radicar en el judaismo grecoparlante, cf. Eclo, pról 1, Filón, *Decal*, 175. Es veterotestamentaria o rabínica la fórmula «por mano» (בִּיד) «de los profetas» (Zac 7, 7, Jer 37, 2, CDC 3, 21, 4, 13, lo rabínico en Bacher, *Terminologie* I, 68, II, 74). En este punto se comprueba que Mt no se basa directamente en una terminología exegetica hebrea ni es un rabino converso.

19 La valiosa tabla de Hawkins, *Horae*, 52, muestra la diferente proximidad a los LXX en las distintas citas de cumplimiento.

20 La mejor síntesis sobre las formas textuales la ofrece Stendahl, *School*, 39-142.

21 Esto no lo admite Gundry, *Use*, 9-150, seguido por van Cangh*. Para Gundry solo las citas explícitas que Mt tomó de Mc siguen a los LXX, y no las otras, de suerte que las citas tomadas de Mc son las «excepciones» que es preciso explicar. Yo no puedo seguirle aquí una razón de los resultados de Gundry es que incluye todas las alusiones al AT, aunque en muchos casos precisamente el carácter alusivo impide una reflexión sobre la forma textual. Son especialmente importantes para el enjuiciamiento aquellas citas, no de cumplimiento, que Mt inserto redaccionalmente, en opinión de la mayoría de los exegetas, en el texto de Mc o de Q 4, 4b, 5, 38 43, 9, 13 = 12, 7, 13, 14s, 21, 16. Todas ellas siguen a los LXX.

que el texto no se debe al evangelista, sino a una fuente. Se han propuesto diversas fuentes: un targum de Marcos en arameo²², una colección de testimonios cristianos²³ o también una tradición oral²⁴.

b) Según la segunda hipótesis, el propio evangelista es el responsable del texto mixto. La hipótesis de P. Kahle ha sido a menudo indirectamente fecunda, según ella, en la época del nuevo testamento no había aún un texto fijo de los LXX, sino una serie de versiones y variantes²⁵. ¿Hubo también targumim griegos? Como esto es indemostrable (e improbable), se supone que Mt mismo es el autor de la forma textual de las citas. Mt habría confeccionado, pues, para sus fines una especie de *targum* del texto AT, él sería «his own targumist»²⁶. La investigación orientada en la historia de la redacción señala que Mt elaboró redaccionalmente el texto preexistente de las citas con miras a su propia intención informativa²⁷. Stendahl supone, en cambio, que detrás del evangelio de Mateo había una «escuela» cuyo método era análogo al del autor de las exégesis proféticas de Qumrán, por ejemplo de 1 QpHab, partiendo de la convicción básica de que el cumplimiento de los vaticinios se produjo en su época, Mt y el autor del comentario a Habacuc confeccionaron cuidadosamente, sobre varias versiones del texto bíblico, una versión propia, y la interpretaron de cara al presente. La escuela de Mt habría realizado, pues, la exégesis פשר al estilo de Qumrán²⁸.

22 Bacon, *Studies*, 475. Cf. también la hipótesis de Baumstark, *infra*, nota 25.

23 Esto lo defiende sobre todo Strecker, *Weg*, especialmente 49s, 82, 84, siguiendo una investigación anglosajona más antigua.

24 Kilpatrick, *Origins*, 56-58.

25 P. Kahle, *The Cairo Geniza*, 1947 (SchL 1941). La hipótesis de Kahle es que las formas textuales que aparecen en el NT son citas exactas de versiones de los «LXX» (238, cf. 250s). A. Baumstark, *Die Zitate des Matthäus-Evangeliums aus dem Zwölfprophetenbuch* Bib 37 (1956) 296-313, supone que Mt tomó su cita de un *targum* desaparecido.

26 Gundry, *Use*, 172, algo similar Rothfuchs, *Erfüllungszitate*, 89, 107, Soares-Prabhu, *Formula Quotations*, 84-106. Esta tesis fracasa, a mi juicio, como explicación global por el muy escaso contingente redaccional demostrable en las citas de cumplimiento.

27 Suponen la existencia de una intensa actividad redaccional McConnell, *Law and Prophecy*, 136, y Rothfuchs, *Erfüllungszitate*, 57-89, cf. también Segbroeck*, 129. Nuestro propio análisis, como el de Soares-Prabhu, *Formula Quotations*, por ejemplo 189, ha llevado a la conclusión de que la parte redaccional en el texto de las citas de cumplimiento es probablemente muy inferior a lo que supone Rothfuchs.

28 Stendahl, *School*, especialmente 183-206. La relación de la «escuela» con el autor (¿perteneciente a ella?) del evangelio de Mateo no me ha quedado a mí del todo clara. El debate sobre la exégesis de los profetas en 1 QpHab

Hay que partir, a mi juicio, de la primera hipótesis. Las citas veterotestamentarias tomadas de Mc y Q muestran que el evangelista Mt las modifica poco. El citó, pues, la Biblia según Marcos o según Q. Se puede advertir en todo caso una ligera adaptación al texto de los LXX²⁹. Esto no se ajusta a la imagen de un letrado que en sus citas de cumplimiento *se limita* a establecer cuidadosamente una nueva versión del texto partiendo de varias versiones conocidas por él. El método de Mt en las citas tomadas de Mc y de Q indica, a mi juicio, que también las citas de cumplimiento proceden de una tradición cristiana pre-mateana.

Pero la hipótesis de un libro de testimonios resulta, a mi entender, escasamente útil. No se comprende bien una colección de documentos que contuviesen nuestras citas de cumplimiento. ¿Qué iban a testificar unas citas como Os 11, 1 (= 2, 15), Jer 31, 15 (= 2, 18), Zac 9, 9 (= 21, 5) o 11, 13 (= 27, 9) fuera de las historias en las que se encuentran ahora? La gran mayoría de las citas de cumplimiento, sobre todo en el área del fondo especial, solo se puede transmitir, a mi juicio, en conexión con aquellas narraciones donde se encuentran hoy. Pero no siendo el evangelista el responsable de su texto, hay que decir que fueron transmitidos ya en la tradición oral, junto con «sus» historias³⁰. Tales materiales del fondo especial fueron, pues, objeto de reflexión, antes de Mt, en círculos letrados a la luz de la Biblia³¹. Las citas de cumplimiento que figuran en contextos marquianos se relacionan a veces (por ejemplo en 21, 5) estrechamente con su contexto, y otras veces (por ejemplo en 4, 15s y 12, 18-21) guardan con él una relación más débil. En ambos casos el evangelio de Marcos fue probablemente objeto de reflexión y

ha mostrado que se dan, probablemente, en Qumrán y en los rabinos modificaciones ocasionales del texto bíblico atribuibles a la interpretación, pero tales modificaciones son relativamente escasas y apenas ocurre que de diversas versiones se elabore una nueva, como parecía suponer Stendahl cuando escribió su libro. Cf. sobre todo Gartner*, 2-6.

29 Stendahl, *School*, 148, señala en general, más no en cada uno de los textos, «a slight, but obvious tendency to greater fidelity to the LXX». Soares-Prabhu, *Formula Quotations*, 77-84, 105s, niega que los LXX sean la Biblia de Mt y considera las pequeñas adaptaciones a los LXX como pre-redaccionales. Cf. frente a esta opinión los pasajes de nota 21.

30 Me alegra la coincidencia con C. Wolff, *Jeremia im Fruhjudentum und Urchristentum*, 158.

31 Con ello no está dicho que las citas de cumplimiento del fondo especial sean tan originarias como los relatos correspondientes o incluso la célula germinal desde la que se desarrollaron los relatos. En el caso de 2, 15-18 se puede comprobar, a mi juicio, que las citas se añadieron a «sus» historias antes de Mt, pero de modo secundario. En el caso de 2, 6, 27, 9 esto pudiera ser diferente.

de comentario, antes de que Mateo escribiese el suyo por letrados judeocristianos³²

El aporte propio del evangelista Mateo en el texto de las citas de cumplimiento no hay que considerarlo superior, a mi juicio, a su aporte en el texto de las restantes citas. El no pudo disponer de muchas versiones para confeccionar otra versión propia. Las intervenciones redaccionales en el texto de todas (!) las citas del AT son relativamente escasas.

El fruto de una investigación del texto de las citas para la comprensión de la teología es Mt es escaso, a mi juicio, pero nos permite lanzar una ojeada al entorno de los letrados cristianos en la comunidad mateana. Y llegamos a conocer, una vez más, al evangelista como un transmisor e intérprete conservador, ligado a la tradición, que trató con tanto respeto el texto de las citas existentes como el texto del evangelio de Marcos o la fuente de los *logia*.

4 *Los problemas teológicos de las citas de cumplimiento* ¿Por qué Mateo destacó especialmente una serie de citas generalmente transmitidas mediante la fórmula de cumplimiento? Según Strecker, Mt intentó sobre todo presentar «la facticidad histórico-biográfica»³³ de la tradición evangélica utilizando las citas de cumplimiento. El interés del evangelista sería, pues, de tipo biográfico, incluso una «comprensión histórica de la vida de Jesús»³⁴. Es significativa, según él, la frecuencia con que su evangelio documenta detalles de la vida de Jesús con una cita de cumplimiento, por ejemplo las etapas del viaje del niño Jesús (2, 6 15 18 23, 4, 15s). Para otros autores el tema apologético es decisivo: las citas de cumplimiento son un aporte a la «defensa» cristiana frente al judaísmo³⁵. Otros exegetas renuncian a ver detrás de las citas de cumplimiento un sentido unitario: para E. Schweizer las citas del prólogo podrían proponer la vida errante de Jesús como «ejemplo consolador y estimulante para todos los profetas itinerantes»³⁶, mientras que las citas que figuran en medio del evangelio presentan a Jesús como Mesías de la palabra y de la obra, es decir, como «revelador profético».

32 La diferencia entre Mt 12, 5s (un argumento tradicional tomado del AT precede al añadido redaccional 12, 7) y 8, 17, 12, 18-21 (el propio Mateo asocia la cita tradicional a la fórmula de cumplimiento redaccional) ¿demuestra que estos «comentarios» (a diferencia de 12, 5s) no pasaron a ser parte integrante del texto del Mc previo a Mt?

33 Strecker, *Weg*, 85

34 *Ibid.*, 72

35 Desde la obra clásica de E. Masebieau, *Examen des citations de l'Ancien Testament dans l'Evangile selon saint Matthieu*, Paris 1885, hoy por ejemplo en B. Lindars, *New Testament Apologetic*, London 1961

36 Schweizer, *Kirche*, 147

de los misterios de Dios (13, 13-16 35) y como salvador carismático (8, 17, 12, 17-21)»³⁷

Se imponen dos consideraciones

a) Según todas las observaciones anteriores, Mateo no intenta distinguir mediante la fórmula de cumplimiento determinadas citas veterotestamentarias de las otras citas ni hacer de ellas un grupo especial. Utiliza la fórmula de cumplimiento, sobre todo, cuando puede hacerlo sin tener que modificar demasiado sus fuentes y cuando la fórmula se ajusta al contenido de la cita. No la utiliza porque quiera otorgar una cualidad especial a determinadas citas, sino para poner de manifiesto en ellas algo que *mutatis mutandis* es importante para todas sus referencias veterotestamentarias. Las citas de cumplimiento se acumulan especialmente en el prólogo³⁸ porque el evangelista introduce en él aquellos enfoques y acentos que son relevantes para todo el evangelio y que ha de tener presentes el lector a lo largo de todo el evangelio. Las citas de cumplimiento desparramadas en el resto del evangelio son evocaciones de esas primeras citas del prólogo.

b) La segunda consideración converge con la primera. Las citas de reflexión no poseen ningún contenido especial, a mi juicio, sino que remiten a temas fundamentales de la noción mateana de Cristo. Mateo narra el «camino» de Jesús en 1, 18-4, 16, no en busca de la facticidad histórica, sino porque en él se alude anticipadamente al camino del evangelio desde Israel a los paganos. En muchas citas destacan ciertos enunciados básicos de la cristología mateana, por ejemplo en 1, 23 (Enmanuel), 2, 15 (Hijo), 8, 17 (la salvación de Jesús como salvación del Mesías de Israel), 12, 18-21 (el siervo de Dios afable, como esperanza para los paganos) y 21, 5 (el rey no violento). El hecho de que Jesús, como Mesías de Israel, traiga la salvación a los paganos es importante para muchas citas (2, 5, 4, 15s, 12, 18-21, cf. 2, 15 [Egipto] 18 [lamento de la madre ancestral de Israel] 23 [«nazoreo» como designación de los cristianos], 13, 14s [endurecimiento de Israel], 21, 16 [niños y lactantes]). El punto de vista histórico no reviste importancia en el sentido de que la vida de Jesús deba exponerse en forma precisa y segura como una historia pasada³⁹, sino en el sentido de que la vida de Jesús corresponde desde el principio al plan de Dios, que Jesús sigue con total obediencia (21, 5, cf. 13, 35, 21, 9, de las restantes citas, por ejemplo

37 *Ibid*, 146

38 5 (con 2, 6 y 3, 3 serían 7) citas de cumplimiento en el prólogo

39 Ejemplo las citas de cumplimiento de 2, 15 y 18 no persiguen primariamente fijar las etapas del camino de Jesús. Os 11, 1 no documenta la huida a Egipto. Y el niño Jesús no estuvo nunca en Ramá, donde se lamenta la madre tribal, Raquel.

2, 5; 3, 3; 4, 4 6 8.10). Las citas de cumplimiento suscitan, pues, temas fundamentales de la teología mateana. El centro de la fórmula de cumplimiento con la que Mt destaca dichos temas es la palabra πληρόω. Es una palabra «cristológica». Aparte de la historia de Jesús, no hay en el nuevo testamento ningún otro «cumplimiento» de la Escritura⁴⁰. Para el evangelista, el término πληρόω es también importante dentro de nuestras citas: así como Jesús «cumplió» con su vida los vaticinios proféticos, así también subraya íntegramente y de modo *programático*, sobre todo con su perfecta obediencia, las exigencias de la ley y los profetas.

Esta acentuación programática del cumplimiento de la ley y los profetas por Jesús resultó necesaria, a mi juicio, en la situación creada después de la escisión entre la comunidad cristiana e Israel. El judeo-cristiano Mateo, cuya comunidad padeció intensamente la separación de Israel, destaca de modo especial la reivindicación de la Biblia por la comunidad⁴¹. Pero también en los escritos lucanos o en el evangelio de Juan⁴² encontramos en la misma situación una intención programática similar. Pablo, en la situación anterior a la escisión definitiva entre Israel y el cuerpo de Cristo, pudo limitarse a exponer a nivel ejemplar, en textos concretos, cómo la Biblia *testificó la fe en Cristo; él sabía perfectamente que la misma Biblia* proclamaba que «el hombre que practique (la justicia derivada de la ley) vivirá por ella» (Rom 10, 5 = Lev 18, 5). Para Mateo y otros autores cristianos que escribieron después de la ruptura entre comunidad e Israel, esa afirmación ya no era posible. Tuvieron que reclamar programáticamente *todo* el antiguo testamento. Frankemölle lo ha expresado con énfasis: «Se han roto las relaciones con Israel y se lucha por la herencia»⁴³. En la situación en que Israel y la comunidad se enfrentan hostilmente como dos hermanos separados para siempre, cada hermano *tiene que* reclamar para sí, definitiva y radicalmente, toda la herencia de los padres.

40. La única excepción es Sant 2, 23. Por eso Lc 21, 22 utiliza el término *πληρημι*.

41. Frankemölle lo expresa acertadamente en *Jahwebund*, 389 «Las citas de reflexión (aparecen) como un desarrollo de la *θελημα τοῦ πατρος* en el aspecto de teología de la historia».

42. Lc utiliza también πληρόω en este sentido (4×), pero destaca el carácter fundamental de su reivindicación de la Escritura mediante fórmulas con *πᾶς* (todas las Escrituras, etc.) 18, 31, 21, 22, 24, 44, Hech 13, 29, 24, 14. En Juan las fórmulas con πληρωω son muy frecuentes (6×).

43. *Jahwebund*, 306.

Nuestra digresión requiere dos *observaciones conclusivas*, destinadas a llevar al lector del presente comentario a un dilema:

1. Hay una *historia de la influencia indirecta* de la reivindicación mateana y de la pretensión programática del cristianismo primitivo sobre el antiguo testamento que ha resultado funesta: la historia de la polémica antijudía en la teología cristiana muestra que las palabras veterotestamentarias, especialmente de los profetas, se convirtieron en armas arrojadas en la lucha de la Iglesia contra los judíos, aún más que las palabras neotestamentarias. Especialmente ciertos escritos groseramente antijudíos, como los sermones sobre los judíos de Juan Crisóstomo y los escritos antijudíos de Lutero, lo demuestran en forma impresionante. *La reivindicación cristiana, programática y exclusiva, del antiguo testamento, que encontramos, por ejemplo, en Mateo, sentó las bases para esa situación.* En este sentido hay una historia de la influencia indirecta de las citas mateanas de cumplimiento que rebasa con mucho su influencia directa. Las consecuencias que ello tuvo se pondrían de manifiesto en la segunda mitad del siglo XX.

2. Las citas de cumplimiento del evangelio de Mateo no son una novedad total en la historia de la teología cristiana primitiva. Son únicamente la expresión potenciada y generalizada de una convicción que comparte todo el cristianismo primitivo: el acontecimiento de Cristo es el cumplimiento de la Escritura. También para Mateo los enunciados cristológicos son el postulado central de las citas veterotestamentarias. Además, su cristología —más acentuada aún que en sus predecesores— es una determinada reflexión veterotestamentaria sobre la persona y la historia de Jesús. Para Mateo y para todo el cristianismo primitivo, el antiguo testamento es el que permite que el Jesús resucitado pueda ser anunciado y comprendido. *En este sentido no solo es comprensible, sino necesario que Mateo, en conflicto con Israel, reivindique la Biblia programáticamente.* La fe cristiana no puede renunciar fácilmente a esta dimensión... tan funesta en la historia de la influencia.

Ambas consideraciones deben permanecer yuxtapuestas. Deben preparar la mente para la exposición de los distintos pasajes, sobre todo las secciones centrales sobre Israel en los capítulos 21–24 y 27, y hacer consciente el problema que esos enunciados nos plantean.

Excursus: EL RELATO SOBRE EL HIJO DEL REY PERSEGUIDO Y SALVADO, COMO TRASFONDO DE MT 1, 18-2, 23*

Nombres	Fuentes	1 Revelación	2 Interpretación	3 Sobresalto	4 Reacción	5 Salvación	6 Sacrificio sustitutivo
MOISÉS	F Josefo, <i>Anr</i> , 2, Pseudo Filón, Tg Ex, ExR, Melch Ex, Wunsche, <i>Lehrhallen</i> I, 61-80, Ginzberg, <i>Legends</i> II, 245-269	Sueño del Faraón (Tg Ex I, 15), sueño de Amram (F Josefo), profecía de Miriam	Interpretación por letrados (F Josefo), por los magos Yanes/ Yambres (Tg Ex), por astrólogos (ExR I, 22)	Sobresalto del Faraón	Matanza de niños	Sueño de Amram, colocación de la canastilla en el río, hija del Faraón	Matanza de niños
ABRAHÁN	Bill I, 77s, Wunsche, <i>Lehrhallen</i> I, 14-45, Ginzberg, <i>Legends</i> I, 186-189	Visión de la estrella	Interpretación por sabios y astrólogos	Angustia de Nimrod	Nimrod quiere matar al hijo de Teraj	Ocultamiento de Abrahán	Matanza de muchos niños
Ap 12		Signos del cielo			El dragón arroja a la mujer a la tierra	Rapto del niño	Persecución a la mujer en lugar del niño
CIPSELO	Herodoto, 5, 92, Bunder, <i>Die Aussetzung</i> , 150s	Oráculo de la pitonisa			Liquidación del niño	Sonrisa del niño, restitución, ocultamiento en el arca de molino	

* Las referencias bibliográficas completas, pueden encontrarse, *supra* 119s

Nombres	Fuentes	1 Revelación	2 Interpretación	3 Sobresalto	4 Reacción	5 Salvación	6 Sacrificio sustitutivo
SARGÓN I	J B Pritchard, <i>The Ancient Near East</i> , Lodon 1958, 85s				Exposición en una canastilla a orillas del Eufrates	Escapa por la bomba de agua Akki	
ROMULO Y REMO	T Livio, 1, 3-6, Binder, <i>Die Aus-seizung</i> , 78 115	Rea, embarazada de Marte, sueño de Rea			Exterminio de los descendientes de Numitor niños en el Tiber	Salvación por la loba	
AUGUSTO	Suetonio, <i>Aug</i> , 94, 3, Dión C, 45, 1s	Sueño de los padres (Dión C), relampago (Suet), sueño de Atia („nacimiento virginal“)	El astrólogo Nigidio Figulo interpreta	Sobresalto del senado	Decreto del senado no educar ningún niño (Suetonio)	Burla del decreto	
NERÓN	Suetonio, <i>Nero</i> , 36	Cometa	Astrólogo Balbilo		Matanza de los romanos prominentes y de sus hijos		
GUILGAMES	El Var, <i>Hist</i> , 12, 21	(„nacimiento virginal“)	Los caldeos avisan a Sokharos		El niño es arrojado de la torre	Salvación por un águila, un labrador educa a Guilgamés	

Nombres	Fuentes	1 Revelación	2 Interpretación	3 Sobresalto	4 Reacción	5 Salvación	6 Sacrificio sustitutivo
MITRIDATES	Justino, <i>Epítome</i> (ed O Seel, 1935), 1, 37, 2	Corneta			Aseschanzas	Huida a los montes	
CIRO	Herodoto I, 107-122, Justino, <i>Epítome</i> , 1, 4, Binder, <i>Die Aussetzung</i> , 257s	Sueño de la madre Dugeda, nacimiento milagroso	Magos y su rey Duranserum, inquietos		Intento de matanza	A Duranserum se le atrofia la mano	
FREDUN	<i>Nombre del sha</i> (Fridausi), 5, 6, Binder, <i>Die Aussetzung</i> , 176s	Sueño del rey de los dragones, Sohak	Interpretación por los sabios	Impotencia de Sohak	Persecución de Fredun	Salvación por pastores y por la vaca Burmaje	
KRISHNA	<i>Harivansa</i> (<i>Mathabharrata</i>), 56-59, <i>Baghavata Purana</i> , 10, 3, Binder, <i>Die Aussetzung</i> , 207s		Kansa es avisada por Narada	Inquietud	Matanza de todos los descendientes de Devagnus	Cambio de niños, desaparecen las insignias divinas de Krishna	Muerte del falso niño

Paralelos más distantes

Perseo (Binder, *Aussetzung*, 132s, Samtyves, *La massacre des innocents*, 239s) Heracles (R von Ranke-Graves, *Griechische Mythologie* II, Reinbeck 1960, 81-90) Apolo (Ranke-Graves I, 46s) Neleo/Peteo (Samtyves, *La massacre des innocents*, 236s, Binder, *Die Aussetzung*, 148s) Agatocles (Diodoro de Sicilia, 19, 2, 2-7) Dionisos (Schwarzenau, *Das gotliche Kind*, 81-100) Hija de Dorketo (Samtyves, *La massacre des innocents*, 236) Leyenda árabe de Nimrod (Binder, *Die Aussetzung*, 260ss) Seth-Horns (Plutarco, *Iris Osiris*, 13) Juan Bautista (*Proteuangelio de Santiago*, 22s) Ardschur (Binder, *Aussetzung*, 184-189) Shapur (Binder, *Aussetzung*, 189 191) Homnizd (Binder, *Aussetzung*, 191-193) Gengis Kan (Samtyves, *La massacre des innocents*, 242) Leyenda de Buta (Samtyves, *La massacre des innocents*, 256, Schwarzenau, *Das gotliche Kind*, 42-50) Aghta (Binder, *Aussetzung*, 196) Candrabasa (Binder, *Aussetzung*, 199-201) Elazamara Jataka (Binder, *Aussetzung*, 203s) Trakhan de Gilgit (Binder, *Aussetzung*, 211-213) Vararaja (Binder, *Die Aussetzung*, 213) Emperador Enrique III (Binder, *Die Aussetzung*, 228s) Leyenda de Constantino (Binder, *Die Aussetzung*, 246s)

EL COMIENZO DE LA ACTIVIDAD DE JESUS

(3, 1-4, 22)

El anuncio del Bautista y el de Jesús, formulados en los mismos términos («Convertíos, porque ha llegado el reino de los cielos» 3, 2; 4, 17) constituyen una inclusión que indica el tema principal de la sección. Las dos perícopas «internas» (3, 13-17 y 4, 1-11) tienen a su vez un tema común: la filiación divina de Jesús. También las «perícopas marco» 3, 1-12 y 4, 12-17 guardan una afinidad entre sí. Ambas contienen una cita bíblica con una indicación geográfica. La noticia sobre el gran éxito del Bautista (3, 5) anticipa la noticia correspondiente sobre el gran éxito de Jesús en la próxima sección (4, 23-25). Tenemos aquí una indicación de que Mateo no disocia las partes capitales, sino que las combina mediante «perícopas pinza». El texto de 4, 18-22 aparece en definitiva como un fragmento de transición conectado hacia atrás y hacia adelante. El hecho de que la extensión del texto 4, 12-22 se corresponda casi exactamente con 4, 1-11 podría indicar que Mateo consideró toda la sección 4, 12-22 como prólogo.

1. *Juan Bautista (3, 1-17)*

a) *La invitación penitencial del Bautista a Israel (3, 1-12)*

Bibliografía: Andersen, F. J., *The Diet of John the Baptist*: Abr-n. 3 (1961-1962) 60-74; Brock, S., *The Baptist's Diet in Syrian Sources*:

OrChr 54 (1970) 113-124; Laufen, *Doppelüberlieferungen*, 93-125; Marconcini, B., *Tradizione e redazione in Mt 3, 1-12*: RivBib 19 (1971) 165-186; Meier, J., *John the Baptist in Matthew's Gospel*: JBL 99 (1980) 383-405; Vielhauer, P., *Tracht und Speise Johannes des Täufers*, en Id., *Aufsätze zum Neuen Testament*, 1965 (TB 31), 47-54.

1 Por aquellos días aparece Juan el Bautista, proclamando en el desierto de Judea: 2 «Convertíos, porque ha llegado el reino de los cielos». 3 Este es aquel de quien habla el profeta Isaías cuando dice:

«Voz del que clama en el desierto:
¡Preparad el camino del Señor!
¡Enderezad sus sendas!».

4 Tenía Juan su vestido hecho de pelos de camello, con un cinturón de cuero a sus lomos, y su comida eran langostas y miel silvestre. 5 Acudía entonces a él Jerusalén, toda Judea y toda la región del Jordán 6 y se hacían bautizar por él en el río Jordán confesando su pecados.

7 Pero viendo él venir muchos fariseos y saduceos al bautismo, les dijo:

«Raza de víboras,
¿quién os ha enseñado a huir de la ira inminente?

8 Dad, pues, el fruto que corresponde al arrepentimiento

9 y no creáis que basta con decir en vuestro interior:

‘Tenemos por padre a Abrahán’.

Porque yo os digo

que Dios puede de estas piedras dar hijos a Abrahán.

10 Ya está el hacha puesta a la raíz de los árboles;

y todo árbol que no dé buen fruto

será cortado y arrojado al fuego.

11 Yo os bautizo con agua para la conversión;

pero aquel que viene detrás de mí es más fuerte que yo;

y no merezco ni llevarle las sandalias:

él os bautizará en Espíritu santo y fuego.

12 En su mano tiene el bieldo

y va a limpiar su era;

recogerá su trigo en el granero,

pero la paja la quemará con fuego que no se apaga».

Ανάλισις

El evangelista tiene como fuente a Mc 1, 2-8 y un fragmento de la fuente de los *logia* que abarcaba presumiblemente un breve relato sobre la aparición del Bautista con la cita bíblica de Is 40, 3¹, la proclamación de penitencia del bautista (v 7-10), el anuncio del «más fuerte» y de su bautismo de fuego (v 11) y la frase conminatoria sobre el biello (v 12). Mateo refundió ambos relatos. A diferencia de Lucas, que refiere la proclamación penitencial del Bautista inmediatamente después de la cita de Isaías, Mt modifica el orden del relato de Marcos y ofrece así una articulación convincente.

Después de la referencia a la aparición del Bautista viene lo más importante para Mateo: la proclamación del juicio de Dios (v 2) y la cita bíblica (v 3). Solo entonces describe el evangelista las circunstancias concretas de esa aparición (v 4) y la reacción de la población judía (v 5s). Y agrega el mensaje penitencial a los fariseos y saduceos. Toda la segunda parte del texto, v 7b-12, es una alocución del Bautista. Como Mt comienza ya su narración con la predicación del Bautista (v 2), está claro que éste es el tema central. La palabra guía de esta predicación es *πῦρ*, el fuego del juicio (v 10-11-12). Destaca también la raíz *μετανο-* (v 2 = primera palabra del Bautista, v 11). La alocución comienza con una invectiva, sigue la frase *μὴ δοξῆτε λεγεῖν ἐν ἑαυτοῖς*, en agudo contraste con la amenaza del Bautista *λεγω γὰρ ὑμῖν* (v 9ac). Esto culmina en una serie de enunciados escuetos sobre el juicio del «más fuerte» (v 11b-12). Aunque la perícopa presenta una forma muy diferente a la de las fuentes, las intervenciones del evangelista son muy escasas: con pocas modificaciones, creó un texto muy convincente².

Explicación

Mateo describe la aparición de Juan en una breve escena. El verbo *παραγίνεται* remite, por una parte, a 2, 1 y anticipa, por otra, el v 13, que describe la aparición de Jesús con la misma

1 La expresión *πᾶσα ἡ περιχωρος τοῦ Ἰορδάνου*, v 5/Lc 3, 5 parece pertenecer al apunte de la fuente de los *logia* sobre el Bautista. No es seguro que la cita de Isaías proceda de Q.

2 Cf. Introducción («vocabulario preferencial de Mateo»). Son claramente redaccionales en v 1 *δε, βαπτιστης*, en v 3 *γαρ, ῥηθεις δια*, como en la expresión introductoria a las citas de cumplimiento, en v 4 *τροφη*, en v 5 *τότε*, y en v 7 *ιδων δε, Φαρισαῖοι και Σαδδουκαῖοι*.

expresión. La indicación temporal «por aquellos días» sugiere también que el evangelista no ve ninguna ruptura entre los relatos de la infancia y la aparición, una generación después, del Bautista, sino que enlaza ambas cosas. En esta línea, Mateo intenta también en esta sección preludiar unos temas teológicos fundamentales del evangelio. La expresión «por aquellos días» presupone probablemente la indicación temporal de Mc 1, 9; esto muestra la estrecha conexión que establece Mateo entre Juan y Jesús³. El Bautista⁴ aparece en el desierto de Judea⁵. Así pues, el evangelista no quiere ofrecer solo una determinación histórica, sino también hacer una interpretación teológica: el Bautista es enviado a Israel⁶; toda Jerusalén, Judea y la región del Jordán acuden a él en el desierto⁷.

El v. 2 manifiesta la intención mateana: interesa primariamente el profeta Juan y no tanto el Bautista⁸; por eso, Mateo da prioridad a su predicación. Pero Juan es un profeta que difiere radicalmente de sus predecesores veterotestamentarios: su anuncio es la inminencia del reino de los cielos. El anuncio coincide literalmente con el de Jesús en Mt 4, 17 y es transmitido más tarde por los discípulos, es decir, por la Iglesia (10, 7). Juan y

3 La expresión no puede sobreinterpretarse teológicamente, como hacen por ejemplo Strecker, *Weg*, 91 («tiempo de revelación»), Kretzer, *Herrschaft*, 66 («tiempo de juicio»), Kingsbury, *Matthew*, 28-31 («period of the 'last times'», 31)

4 Βαπτιστής es un término nuevo, inexistente antes en griego, que también F. Josefo, *Ant*, 18, 116 aplica al Bautista

5 Esta denominación no es del todo correcta. El lugar del bautismo junto al Jordán no está en el desierto de Judá, en el sentido del AT (Sal 63, 1, cf. Jue 1, 16 LXX B), ya que el Jordán no baña en ningún punto la región tribal de Judá. O bien Mt no conoce exactamente la geografía de Palestina (cf. comentario a 19, 1 y Strecker, *Weg*, 29, nota 4), o se refiere al territorio de la provincia romana de Judea, a la que pertenecía el curso inferior del Jordán

6 El lector recuerda 2, 1 5s.

7 La exégesis eclesial vio a menudo —sin razón— en la indicación geográfica «desierto de Judea» una alusión antijudía, Hipólito, *Dem. Christ. Antichr*, 45 = PG 10, 763 (referencia a la salvación de los paganos, que viven en el 'desierto del mundo'), Eusebio, *Dem. Ev*, 9, 5 = PG 22, 674 (no en Jerusalén, referencias a la abolición de la ley y el culto judíos), Bengel, 28 («non in templo aut in synagoga»). La interpretación «ascética» del desierto, tan difundida (por ejemplo, Gregorio Magno, 7 = 1100 [abandono, soledad], Estrabón, 79 [desierto = renuncia a los atractivos del mundo]), tampoco afecta a la intención de Mateo

8 Lohmeyer, 45

Jesús aparecen, pues, relacionados estrechamente⁹. Con ellos comienza la predicación cristiana. El futuro reino de los cielos inspira ya ahora la acción. Por eso, Mateo comienza con la llamada a la penitencia y subraya así por primera vez la orientación de la vida al Reino futuro, tan importante para él¹⁰.

La expresión βασιλεία τῶν οὐρανῶν es un aporte de Mt. El evangelista utiliza rara vez la expresión βασιλεία τοῦ θεοῦ, y esto por unas razones muy claras. Esta expresión coincide con la locución sinagoga, que encontramos desde Yohanán ben Zakkai al lado de «reino de Dios»¹¹. Más próximo a la expresión griega βασιλεία τῶν οὐρανῶν es el término arameo determinado (מְלִכְוְתָא דְּשָׁמַיָא) que el término hebreo indeterminado (מַלְכוּת שָׁמַיָא) La expresión de Mt «reino de los cielos» con su fuerte acento ético encaja bien en el lenguaje rabínico: al igual que los rabinos invitan a llevar ya ahora el yugo del reino de Dios¹², es decisivo para Mateo vivir en el presente de la βασιλεία τῶν οὐρανῶν de forma que la comunidad pueda entrar un día en el reino de los cielos. El significado de las dos expresiones, «reino de Dios» y «reino de los cielos», es el mismo. Dado que la teología de Mt no ofrece ninguna razón para el cambio de τοῦ θεοῦ por τῶν οὐρανῶν, la hipótesis más sencilla es que el evangelista se dejó guiar por el uso lingüístico de su comunidad. Su fondo judeocristiano aparece con más claridad si se recuerda que esta expresión del evangelio principal de la Iglesia apenas es compartida por nadie en la Iglesia antigua¹³.

La llegada del Bautista está vaticinada en el antiguo testamento: es lo que viene a señalar Mateo con una fórmula introductoria que recuerda la de las citas de cumplimiento y coloca complementariamente al Bautista al lado Jesús, al que se aplican todas las citas de cumplimiento. El contexto destaca especial-

9 Esto corresponde ya a la tendencia de Mc, que con el término κηρυσσω aproxima el Bautista a Jesús, cf. Gnllka, *El Evangelio según san Marcos* I, sobre Mc 1, 4.

10 Cf. U. Luz, Βασιλεία, en EWNT I, 488 sobre el aspecto ético de βασιλεία en Mt. El evangelista añade también μετανοία en v. 11.

11. PQid 1, 59d, 29 = Bill. I, 176 parece ser el documento más antiguo, el caso es similar en la expresión «padre del cielo», cf. *infra*, comentario a 6, 9-14.

12. Cf. los documentos en Bill. I, especialmente 176-178.

13. Solo en el espacio sirio aparece, en las *Const. Ap.* y en las *Pseudo-clementinas*, la expresión βασιλεία τῶν οὐρανῶν junto a βασιλεία τοῦ θεοῦ con cierta frecuencia (en razón de 1/2 aproximadamente).

mente la palabra «desierto». Debe entenderse en el sentido de «desierto de Judea» del v. 1, como referencia a la misión del

4 Bautista en Israel.

Mateo tomó de Marcos, sin modificación alguna, la descripción del alimento y el vestido del Bautista. Como identifica explícitamente a Juan con Elías (11, 14; 17, 12), parece que la mención de la correa de cuero a la cintura es una alusión expresa a la indumentaria de Elías (2 Re 1, 8)¹⁴. El versículo presenta también a Juan, obviamente, como asceta¹⁵. Aunque el texto solo hiciese referencia originariamente al alimento y al vestido de los beduinos¹⁶, la descripción de Juan parece haber adquirido un tono ascético en la gran ciudad siria donde vivía Mateo. Juan es precisamente asceta, a diferencia de Jesús (11, 18), y en este sentido es un personaje singular. La descripción apenas posee matiz parenético.

A pesar de ello, la exégesis eclesial entendió el pasaje en sentido parenético y fue objeto de ese modo a las controversias confesionales. Predomina una exégesis parenética «moderadamente ascética», representada por Juan Crisóstomo, entre otros: «Vamos a imitarle, vamos a dejar las francachelas y la embriaguez y a vivir con simplicidad y mo-

14 La alusión sería aún más clara si el texto breve representado por D it sobre Mc 1, 6 fuese original como «western non interpolation» y Mt hubiera completado el texto a tenor de 2 Re 1, 8 (LXX).

15 Para hacer a Juan vegetariano, el evangelio de los ebionitas lee ἐγκριδες (bizcochos de miel) en lugar de ἀκριδες. El *Diatessaron* de Taciano leyó «leche y miel silvestre» (Brock*, 115). Ishodad, 23s, Dionisio bar Salibi, 108 y Teofilacto, 173 proponen una serie de posibilidades de sustitución de la palabra «langosta»: una planta llamada *melagron*, frutos de árbol (ἀκροδρυα), frutos silvestres, la miel es obviamente (y quizá con razón, cf Diodoro de Sicilia, 19, 94, 10, Plinio, *Hist Nat*, 11, 15, 41, F Josefo, *Bell*, 4, 468) miel vegetal. Sobre todo los exegetas sirios ofrecen una rica gama de interpretaciones «vegetales» (cf Brock*). Sorprende que «el» exegeta (Teodoro de Mopsuestia) tenga que subrayar expresamente que las langostas son volátiles y la miel es natural (en Ishodad, 24). La «dieta» evoca aún hoy las interpretaciones vegetarianas (Andersen*, 64s). También el vestido de Juan se interpretó en sentido ascético: los *pili cameli* (a diferencia de la lana) son burdos, «ut ipsa asperitas ad virtutem patientiae animum exerceret» (*Opus imperfectum*, 3 = 648), Juan lleva un cinturón de piel, y no un cinturón de lana, como «mortificationis συμβολον» (Jerónimo sobre 3, 14). Desde Tertuliano, *Monog*, 8, se dice explícitamente que el Bautista era célibe. Los contactos entre estas interpretaciones y los movimientos ascéticos y monacales están claros.

16 Así últimamente Vielhauer*, 53

destia»¹⁷ También los reformadores adoptan este tipo exegetico¹⁸ Aunque el monacato no se inspiró en Juan en cuanto al vestido y la alimentación ni en lo referente a la pobreza y el celibato, los reformadores rechazan una interpretación «monacal» del asceta Juan¹⁹ Los católicos polemizan a su vez contra ellos²⁰

Mateo destaca, como Marcos, el éxito del Bautista El v 5 5s da al lector una indicación importante a diferencia de la identificación de toda Jerusalén con el malvado Herodes (2, 3), Mateo distingue aquí entre el pueblo que acude en masa a Juan, reconoce sus pecados y se hace bautizar, y los endurecidos jefes del pueblo los fariseos y saduceos (v 7) El sentido de esta diferenciación no aparece claro en un principio²¹, de todas formas el contexto y la formulación delatan que los penitentes son judíos

El reconocimiento de los pecados va ligado al bautismo de Juan, según el v 6 Falta, en cambio, en Mt la designación del bautismo de Juan como «bautismo para el perdón de los pecados» (Mc 1, 4) Esta denominación desaparece en la reformulación del anuncio del Bautista en el v 2 La cuestión es saber si Mateo intenta distinguir el bautismo de Juan como un mero signo penitencial frente al bautismo cristiano que confiere ese perdón La Iglesia antigua atribuyó solo esporádicamente al bautismo de Juan el carácter de un bautismo eficaz de perdón de los pecados²² Al final se impuso la opinión contraria²³ También la exégesis actual estima que Mateo establece en general una clara diferencia entre

17 Juan Crisostomo, 10, 5 = 173 En línea similar por ejemplo Rabano, 767s (vivir con simplicidad y modestia)

18 Por ejemplo, Calvino I, 119 Juan es un habitante de montaña que se conforma con una alimentación campestre, autoctona

19 Calvino I, 119, Brenz, 144 no habría que llevar ningún vestido, como hizo Juan, «nec ut significaretur Christianismus debere esse Monachismum et secessionem hominum a politica seu civili vita»

20 Maldonado, 64s, otros documentos en Knabenbauer I, 174

21 Cf comentario a 9, 27-34, 12, 23s

22 Cirilo de Jerusalén, *Cat Myst*, 3, 7 = PG 33, 437, otros ejemplos en Knabenbauer I, 177

23 Sobre todo Tertuliano, *Bapt*, 10 (el bautismo de Juan es divino solo por su misión y no por su efecto), pero también Padres griegos, como, por ejemplo, Cirilo de Alejandría = Reuss, 159, Juan Crisostomo, 10, 1 = 164, etc También Tomás de Aquino (*STh* III, q 38 a 3) resuelve la cuestión negativamente, el concilio de Trento anatematiza la opinión según la cual el bautismo de Juan y el bautismo de Cristo poseen la misma virtualidad (Denzinger 857)

el bautismo de Juan y el bautismo cristiano²⁴. Dado que la mención del reconocimiento de los pecados en el bautismo de Juan (v. 6) sugiere que también este bautismo confiere el perdón, y dado que Mt no relaciona explícitamente en ningún otro pasaje el perdón de los pecados con el bautismo cristiano, yo estimo que tal distinción no está justificada.

7-10 Con el v. 7 Mateo asume el texto Q y se atiene a él casi exclusivamente hasta el v. 12. De ese modo el anuncio del juicio por el Bautista aparece en primer plano. Mateo interpreta, pues, el anuncio del reino de los cielos como anuncio del juicio.

Mt toma de Q, casi literalmente, el anuncio del juicio por el Bautista. Se trata de una invectiva y una amenaza profética (v. 8s/10), que se remonta quizá al propio Juan Bautista y cuyo núcleo es el cuestionamiento radical del pueblo visible de Dios (cf. Rom 9, 6-13). Probablemente la fuente de los *logia* transmitió este fragmento como parte integrante de su propia predicación del juicio a Israel.

Mateo puede transmitir este texto como primer fragmento de su proclamación porque también para él el anuncio del juicio es un tema central. El criterio en el juicio son las obras humanas (cf. 7, 21-23; 12, 50). Por eso la palabra «fruto» reviste gran importancia en su evangelio (cf. 7, 16-20; 12, 33; 21, 43). Al igual que para Q, la predicación del Bautista no es para Mateo un asunto del pasado, sino que viene a ser su propio anuncio del juicio; el evangelista presenta a Jesús adoptando a su vez la expresión «raza de víboras» en sus invectivas contra los fariseos (12, 34; 23, 33).

La diferencia entre Mateo y Q reside simplemente en los destinatarios. En su introducción redaccional del v. 7a, el evangelista limita su proclamación del juicio a los fariseos y saduceos, que él distingue del pueblo dispuesto a hacer penitencia (v. 5s).

Es significativa la frecuencia con que se olvida este punto en la historia de la exégesis. La *Glossa ordinaria* (79) relaciona el desierto de Judea (v. 1) con los «judíos alejados de Dios», y las piedras del v. 9, siguiendo una amplia tradición exegética, con los paganos. Schlatter

24. Trilling, *Israel*, 18; Kilpatrick, *Origins*, 107 («merely a preacher of repentance»); H. Thyen, *Studien zur Sündenvergebung*, 1970 (FRLANT 96), 139s.

señala «Con la resistencia de los judíos al bautismo comenzo el *via crucis* de Jesús y la escisión del cristianismo frente al judaísmo», la «misericordia judía» consiste en «la penitencia fingida en la religión aparente»²⁵ Según Lohmeyer, Juan «da a entender que este pueblo elegido por Dios es un engendro diabólico» (38s)

Frente a esa actitud hay que indagar el sentido de la diferenciación entre el pueblo y sus jefes Tal diferenciación resulta tanto más llamativa al quedar eliminada en el relato de la pasión (27, 25) El Jesús mateano encontrará en los ὄχλοι de Israel un eco asombrosamente positivo, al igual que el Bautista Es significativo que el pueblo no rechace al Bautista y a Jesús De él nace la comunidad El pueblo «santo», en cambio, que se identifica con sus jefes en la pasión, perderá su condición israelita, pasará a ser «los judíos» (cf 28, 15)

Con arreglo a su modo habitual de reunir a los adversarios de Jesús en dos grupos, Mt unió aquí a fariseos y saduceos Los fariseos y los saduceos, enemistados entre sí, convergen como «los ricos y los curas»²⁶ Los fariseos, principales adversarios de Jesús (y de la comunidad en su época), según Mateo, aparecen en primer lugar En su época apenas quedaban saduceos como grupo especial El motivo de su mención aquí (en lugar de los letrados, preferidos en otros pasajes) solo puede conjeturarse (¿quizá por la cercanía de Jerusalén?) Para Mt es importante que los jefes judíos, cuyos representantes son los dos grupos, actúen juntos contra el Bautista (y contra Jesús) El Bautista y Jesús se encuentran ante la resistencia de un frente cerrado de jefes judíos, no ante un pueblo hostil

Mateo, pues, muestra un interés primordial, desde la perspectiva de la historia de la salvación, en contraponer a Jesús un frente cerrado de jefes judíos²⁷ Pero esto no excluye la transparencia de unos acontecimientos históricos para el propio presente La relativa preponderancia de los fariseos y letrados en el frente hostil a Jesús refleja unas circunstancias existentes en tiempo de Mt La composición sustancialmente heterogénea de los grupos de adversarios en el relato de la pasión —en primer plano los ancianos, los fariseos secundariamente— refleja la circunstancias históricas

25 Citas 52, 73, pero cf 69

26 Holtzmann, 43

27 Walker, *Heilsgeschichte*, 12-33

Mateo transmite también las dos sentencias siguientes, sustancialmente, en la versión de la fuente de los *logia*²⁸. Subraya, como en v. 2, la importancia de la conversión. Dado que este término únicamente tiene relevancia teológica en conexión con el bautismo de Juan, cabe presumir que, a diferencia de Lucas, Mateo se refiere con *μετάνοιαν* a una conversión definitiva al comienzo de la vida cristiana²⁹. Al combinar el texto de Marcos y el de Q, es probable que Mateo añada en v. 11d el bautismo del Espíritu al *bautismo de fuego*.

Una breve ojeada a la historia de la exégesis³⁰ arroja el siguiente cuadro: hasta la edad media, las dos alternativas más importantes esbozadas por Jerónimo permanecen yuxtapuestas: 1. «Ignis est Spiritus sanctus», el Espíritu y el bautismo de fuego designan, pues la misma realidad³¹. 2. «In praesenti spiritu baptizamur et in futuro igni», donde el fuego puede designar el juicio³², el fuego purificador³³ o los futuros sufrimientos y persecuciones de los buenos³⁴. Más tarde la exégesis escatológica pasa a segundo plano y prevalece la primera exégesis, de forma que el peso puede recaer tanto en el sacramento eclesial del bautismo como en el acontecimiento pentecostal de Hech 2. En una tercera fase de la historia de la exégesis, en la edad moderna, reaparece la interpretación escatológica en primer plano, distinguiendo muy a menudo entre el sentido escatológico del bautismo de fuego en Q o en el Bautista mismo y la reinterpretación no escatológica en los evangelistas

28 El *logion* de estructura quiástica en v. 11 contrapone en Q el bautismo de agua de Juan al bautismo de fuego, es decir, bautismo de «juicio» del Hijo del hombre. El paralelo Mc 1, 7s —secundario a nivel de historia de la tradición— apenas influyó en Mateo, a diferencia de en Lc. Mt toma de Mc únicamente la expresión πνεύματι ἁγίῳ. Por eso, únicamente cabe postular, no demostrar, que en Q solo figuraba πῦρ, cf. Hoffman, *Studien*, 28-31.

29 Strecker, *Weg*, 227.

30 Cf. Marconcini*, 169-173.

31. En este caso se dan las siguientes variedades: 1. El fuego sugiere la fuerza y la naturaleza irresistible del Espíritu otorgado en el bautismo cristiano (Juan Crisóstomo, 11, 4 = 187). 2. El fuego significa las lenguas de fuego de Hech 2 (por ejemplo, Teodoro de Heraclea fr. 18 = Reuss, 62).

32 Esta interpretación, hoy frecuente, fue muy rara en el Iglesia antigua, solo Hilario, 926 («ignis iudicii»).

33. Por ejemplo Orígenes, *Hom. in Ier.*, 2, 3 = PG 13, 282, *Hom. in Ez.*, 1, 13 = PG 13, 679.

34. Por ejemplo Estrabón, 82 («probatione tribulationis»).

Habida cuenta de que Mateo no transmite la tradición sobre el Espíritu ígneo de Hech 2 y habla a menudo, a nivel redaccional, sobre el fuego como juicio destructor (7, 19; 13, 40.42.50; 18, 9), es presumible que relacionase el bautismo de fuego con el juicio destructor. Así lo sugiere también el contexto (v. 10.12)³⁵. Entonces el bautismo en el Espíritu no significará lo mismo que el bautismo de fuego³⁶. Mateo dice que Jesús mismo era portador del Espíritu (12, 18.29) y que el bautismo con la fórmula trinitaria tradicional fue ordenado por él (28, 19). Sobre todo, ya en el v. 16 se cumple en Jesús la predicción sobre el bautismo en el Espíritu. Si recordamos que la expresión «el más fuerte» designa, como en Q, al Hijo del hombre, entonces la afirmación sobre el bautismo del más fuerte en el Espíritu y en fuego se corresponde perfectamente con la teología mateana del Hijo del hombre: el Hijo del hombre es el Jesús terreno y presente en su comunidad y el juez futuro al mismo tiempo.

El lenguaje figurado sobre «el biello» y la quema de la paja, 12 tomado de Q, encaja bien en la teología mateana: la referencia al bautismo del más fuerte apuntaba ya tácitamente a la comunidad³⁷ en el v. 11. La frase sobre el juicio rige para ella. La separación entre la paja y el trigo en la era se corresponde con la idea de la comunidad cristiana como *corpus permixtum* (13, 40-43; 22, 11-14). El acento recae en la advertencia sobre la perdición eterna, totalmente en la línea de la parénesis mateana sobre el juicio. Con el v. 12 toda la perícopa adquiere indirectamente un énfasis parénético.

Resumen

Mateo no se ha limitado en nuestra perícopa a subrayar la palabra βασιλεία como señal decisiva ni a mostrar la controversia con Israel, importante ya en el cap. 2, ni a preparar la

35. A diferencia de Mt, Lc lo aplica en el sentido de Hech 2, 1-4 al espíritu de Pentecostés.

36. Los dos argumentos más importantes contra esta interpretación son 1. el estrecho nexo existente entre Espíritu y fuego (sin repetición de la preposición ἐν), 2 que «bautismo» y «bautizar» nunca figuran en ningún otro lugar de Mt en sentido metafórico. Tales argumentos no anulan, a mi juicio, el peso del contexto.

37. Orígenes, *Hom. in Ez.*, 1, 11 = PG 13, 676s, Rabano, 774 (referencia a 13, 36-43).

perícopa 3, 13-17, fundamental para él, sino que ha anticipado sobre todo su idea del juicio del Hijo del hombre él es el futuro juez bajo el signo del fuego. Con el juicio del Hijo del hombre empieza la predicación en el evangelio de Mateo y con ese mismo juicio concluirá (cap 24s) «Fuego» es la palabra central del primero y del último anuncio en el evangelio de Mateo (25, 41). El futuro juicio aniquilador es una clave en la teología de Mateo, el que critica eso, critica el núcleo de la teología mateana³⁸

b) *La manifestación del Hijo de Dios como juez (3, 13-17)*

Bibliografía Beasley-Murray, G. R., *Baptism in the New Testament*, paperb ed Exeter 1976, 45-67, Bertrand, D. A., *Le baptême de Jesus* *Histoire de l'exegese aux deux premiers siecles*, 1973 (BGBE 14), Bornemann, J., *Der Taufe Christi durch Johannes in der dogmatischen Beurteilung der christlichen Theologen der ersten vier Jahrhunderte*, Leipzig 1896, Dupont, *Beatitudes* III, 225-245 (para la bibliografía, cf 226, nota 4), Feuillet, A., *La personnalite de Jesus entrevue a partir de sa soumission au rite de repentance du Precurseur* RB 77 (1970) 30-49, Fridrichsen, A., «Accomplir toute justice», en P. L. Couchoud (ed.), *Congres d'histoire du Christianisme I (FS A. Loisy)*, Paris 1928, 167-177, Giesen, *Handeln*, 21-41, Lindijer, C. H., *Jezus doop in de Jordaan* Ned ThT 18 (1963-1964) 177-192, Ljungman, H., *Das Gesetz erfüllen*, Lunds Universitets Årsskrift N. F. Avd. 1, 50/6, Lund 1954, 97-126, Sabbe, M., *Le baptême de Jésus*, en I. de la Potterie (ed.), *De Jesus aux Evangiles*, 1967 (BETHL 25), 184-211, Strecker, *Weg* 178-181, Vogtle, A., *Die sogenannte Taufperikope Mk 1, 9-11*, 1972 (EKK V/4), 105-139

13 Entonces aparece Jesús, que viene de Galilea al Jordán, donde Juan, para ser bautizado por él. 14 Pero Juan trataba de impedirselo diciendo: «Yo soy el que necesita ser bautizado por ti, ¿y tú vienes a mí?». 15 Jesús le contestó: «Déjalo ya, pues conviene que cumplamos así toda justicia».

38 Cf Marguerat, *Jugement*, 563. El tema del juicio aparece en 60 de las 148 pericopas de Mt y abarca «l'ensemble de la theologie de Mt». La crítica puede llegar fundamentalmente de dos vertientes: o bien impugna la idea de un juicio del Hijo del hombre según las obras, algo inaccesible al hombre actual, o cree que la idea de juicio, situada en el centro de la teología de Mt, significa la destrucción de la gracia y la instauración de la justicia de las obras. Solo cabe contestar a eso partiendo de la totalidad del evangelio de Mateo (a mi juicio, en favor de Mt), el problema debe quedar aquí abierto. Cf la síntesis teológica al final del volumen III de esta obra.

Entonces Juan le dejó. 16 Jesús, una vez bautizado, salió en seguida del agua; y he aquí que se abrieron los cielos y vio al Espíritu de Dios que bajaba en forma de paloma y venía sobre él. 17 Y he aquí que una voz que salía de los cielos dijo: «Este es mi hijo amado, en quien me complazco».

Análisis

Este relato es la prolongación de la escena anterior. O, más exactamente, después de haber descrito en 3, 1-12 la situación, la personalidad de Juan, su bautismo y su predicación, Mt inicia el relato. Con el término *παράγινεται* Mt vuelve deliberadamente a 3, 1 e introduce al segundo personaje, importante para él, el «mas fuerte», al que ya se refirió Juan. El relato se relaciona, pues, estrechamente con la escena anterior y es incluso su culminación. Esto significa, en el plano cristológico, que con la presentación de Jesús como «Hijo de Dios» el evangelista llega a su verdadera idea cristológica.

Los vv 14s son nuevos respecto a la fuente de Marcos. Se discute si son un aporte del evangelista o proceden de tradiciones orales, y la cuestión no se puede resolver en rigor a nivel lingüístico¹. La situación en la perspectiva de la crítica literaria se complica, además, ante la probabilidad de que también Q incluyera una noticia sobre el bautismo de Jesús entre el episodio del Bautista y el relato de las tentaciones. A ello apuntan —en este caso— las coincidencias menores entre Mt y Lc y las relaciones entre perícopa bautismal y relato de las tentaciones². Pero en contra de la hipótesis de que los vv 14s proceden de la fuente de los *logia* están los excesivos mateísmos que se oponen a un sustrato escrito y la ausencia de los versículos en Lucas. Dado que el problema del bautismo del «más fuerte» por el precursor preocupó también a otras comunidades³, es posible que el evangelista abordase una cuestión que él conocía por la tradición de la comunidad⁴. Pero la respuesta de Jesús es aporte del propio Mt.

1 Son mateanos (cf Introducción, p. 58ss) v 14 ὁ δὲ λεγων, τοῦ con inf., v 15 ἀποκριθεις δε (εἶπεν), ἄρτι, οὕτως, ἀφιημι (?), πληρωο, δικαιοσυνη, τότε. Los compuestos con δια- pueden ser mateanos, cf Introducción, p. 54 (*verba composita*).

2 Cf v 16/Lc 3, 21s Βαπτισθεις Ἰησοῦς ἠνεωχθησαν ἐπ' αὐτον. La filiación divina de Jesús y el πνεῦμα en Mateo 4, 1, la escena del desierto y los textos premarquianos paralelos en Mc 1, 4-13 sugieren una referencia al bautismo en Q que, sin embargo, apenas iba más allá de Mc 1, 9-11 en el contenido.

3 Lc narra el bautismo marginalmente (3, 21), y en Jn no aparece.

4 Strecker, *Weg*, 150, 178s, considera tradicional el v 14. Este versículo

Historia de la influencia

En Mc 1, 9-11, el relato del bautismo le fue transmitido al evangelista como un «relato cristológico fundamental»⁵. Es posible que las comunidades cristianas más antiguas considerasen importante destacar la singularidad de Jesús en el bautismo de Juan: él es Hijo de Dios de un modo singular⁶, a pesar de haber recibido el bautismo de Juan en común con todo el pueblo. Mateo invierte el sentido de la argumentación: la comunidad creyente sabía que Jesús era el Hijo elegido de Dios; pero entonces, ¿por qué Jesús recibió el bautismo de Juan? Es decir, después de que el texto de Marcos hiciera de la voz del cielo, de la proclamación cristológica, el centro de interés del narrador, la acción bautismal se convierte en problema desde la perspectiva de la cristología⁷. La pregunta es, por tanto: ¿cuál es la naturaleza de un Hijo de Dios que acepta ser bautizado por un inferior?

Las historia de la exégesis demuestra que esta pregunta es crucial⁸. Nuestra perícopa ha desconcertado muchas veces a la Iglesia⁹ y, en consecuencia, su influencia en ella ha sido limitada. A pesar de los planteamientos iniciales¹⁰, la perícopa no pasó

exige, no obstante, una respuesta de Jesús que solo aparece en el v 15, redaccional casi con seguridad.

5 Gnika, *El Evangelio según san Marcos* I, 63.

6. Vogtle*, 134-139

7. A diferencia de Lc (3, 15), Jn (1, 6-8 24.34) y las *Pseudoclementinas* (*Rec.*, 1, 54, 8, 60, 1-3), parece que Mt no tuvo que polemizar con grupos del Bautista que consideraban a éste como el mesías —situación que había convertido el bautismo de Jesús en un problema especialmente delicado—. El problema es más bien general: el «más fuerte», el Hijo de Dios, parece colocado en un mismo plano, en virtud de su bautismo, con «Jerusalén y toda Judea» (3, 5) y con la comunidad cristiana, igualmente bautizada. ¿Por qué se hace bautizar? Lidz, *Joh*, II § 30, 108 refleja estas controversias desde la vertiente opuesta: una carta del cielo ordena a Yahia el bautismo del impostor Jesucristo.

8 Una visión panorámica ordenada por tipos de interpretación sobre la historia de la exégesis en Lindijer*. En lo relativo a la Iglesia antigua lo más importante es la monografía de Bornemann*. Bertrand* aborda solo los dos primeros siglos.

9. Ἄνθρωπος χριεται, ὁ λόγος οὐ χριεται (Pablo de Samosata en Harnack, *Dg* I, 725, nota 1, desde una posición básica monarquianista), «ignoro mysterium» (Cromacio, 329). Calvino pregunta. «¿Porqué vino el Espíritu a Jesús cuando ya descansaba sobre él?» (I, 132)

10. Ignacio, *Sm*, 1, 1s, donde se presupone la versión redaccional de Mt 3, 15, es un texto de profesión de fe. Cf. A. Hahn, *Bibliothek der Symbole*

nunca a formar parte de la profesión de fe. La razón estribó en la nueva cristología de la Iglesia: esta perícopa podía favorecer a los gnósticos, según las cuáles el Cristo-espíritu llegado del más allá se unió externamente, en el bautismo, al Jesús-cuerpo, extraño al primero (docetismo)¹¹, y a los adopcionistas, según los cuales Jesús hombre fue adoptado en el bautismo como Hijo de Dios¹²; pero no favorecería a los ortodoxos, según los cuales Jesús era el Logos eterno cuya encarnación real había acontecido mucho antes del bautismo y, en consecuencia, no necesitaba ya de la dotación del Espíritu.

Y nuestra perícopa creaba también dificultades a una cristología trinitaria que concebía a Jesús como segunda persona de la Trinidad. La historia de la exégesis es, pues, en buena parte una historia de intentos de integrar nuestra perícopa en cristologías heterogéneas, «más divinas».

a) La perícopa se ha podido convertir, de un modo prevalentemente formal, en *testimonio de la Trinidad*. La Trinidad aparecería en nuestra perícopa, en la voz del Padre, en la obediencia del Hijo y en la unción por el Espíritu¹³. La objeción de que el Hijo era ya Hijo de Dios desde la eternidad se resuelve con la «hipótesis de la manifestación», anticipada en cierto modo por Mt en el v 17 la proclamación de la filiación divina en el bautismo de Jesús «no acontece con vistas a él, sino con vistas a los otros»¹⁴

b) También se produce una «sobreelevación» de nuestra perícopa cuando se entiende como una *fundamentación material del bautismo cristiano*¹⁵. En la Iglesia antigua predomina la idea de que Jesús pu-

und Glaubensregeln der Alten Kirche, reimpr. Hildesheim 1962, 126s, 136, 205, 211, 215-217, 224. Cf. también Hech 10, 38.

11. Cf. Cerinto (Ireneo, *Haer*, 1, 26, 1), ofitas (*Haer*, 1, 30, 12, con nacimiento virginal), valentinianos (*Haer*, 1, 7, 2, con nacimiento virginal, 3, 11, 3). Otros documentos en Bertrand*, 56-82.

12. Teódoto el Curtidor y Teódoto el Cambista aparecen en Hipólito, *Ref*, 7, 35s, no sin razón, inmediatamente detrás de Cerinto y los ebionitas. Los ebionitas, en efecto, tienen de hecho una idea adopcionista del bautismo (Justino, *Dial*, 49, 1; Epifanio, *Haer*, 30, 16, 2-4, 18, 5 = PG 41, 452, 456, cf. Pseudo Clemente, *Rec*, 1, 48 y Schoeps, *Judenchristentum*, 71-78).

13. Es clásico Teodoro de Mopsuestia, fr. 16 = Reuss, 102. «El atestiguante fue el Padre, el Hijo el atestiguado, el Espíritu santo el que signa al atestiguado».

14. Calvino I, 132, la misma idea está difundida.

15. Cf. Barth, KD IV/4, 75. Según E. Schlöcker, *Die Lehre von der Taufe*, Kassel 1969, 23, Jesús transformó el bautismo de Juan en el bautismo cristiano.

rificó con su bautismo el elemento del agua¹⁶ El bautismo de Jesús es un *τυπος* del bautismo cristiano¹⁷, porque muestra la unión del agua y la palabra, decisiva para el bautismo¹⁸, o porque la infusión del Espíritu a Jesús se puede ver a la luz del bautismo cristiano¹⁹ En la tradición oriental tiene especial relieve la relación del bautismo de Jesús con el bautismo cristiano, porque el bautismo de Jesús no fue solo un contenido capital de la fiesta de epifanía, sino que el 6 de enero era la fecha más importante para el bautismo junto con la pascua²⁰ Con el tiempo, los baptistas ligaron en forma nueva la versión mateana, atendiendo a que Jesús se bautiza y da su motivación, con el bautismo cristiano esa versión muestra el carácter voluntario del bautismo²¹

c) Son numerosos, ya en la Iglesia antigua, los intentos de *relacionar nuestro relato del bautismo con la muerte expiatoria o la encarnación de Jesús*, y de interpretarlo a partir de ahí El bautismo de Jesús se puede entender directamente como bautismo expiatorio²² O bien la interpretación puede partir de la palabra *δικαιοσυνη* la justicia de Jesús consiste en que él, por su misericordia, se solidarizó con los pecadores²³ En este caso la adopción del bautismo de Juan ilumina simbólicamente, más que la muerte de Jesús, su encarnación

d) Es sorprendentemente frecuente un tipo interpretativo que inserta el relato del bautismo en la historia de la salvación Adán cerró el cielo con sus pecados, y Cristo lo abrió de nuevo²⁴ Desde Cristo y por Cristo el cielo está abierto para nosotros²⁵

16 Desde Ignacio, *Eph*, 13, 2, Clemente Alejandrino, *Ecl Proph*, 7 = PG 9, 701, Tertuliano, *Adv Iud*, 8 = PL 2, 615

17 Teodoro Mopsuestia, *Fragm Dogm* VIII = PG 66, 980 *προ-ετυποῦτο το ἡμετερον βαπτισμα*

18 Agustín, *In Joh Ev Tract*, 15, 4 = PL 35, 1512 el bautismo de Jesús es «lavacrum aquae in verbo Tolle aquam, non est baptismus, tolle verbum, non est baptismus»

19 Ireneo, *Haer*, 3, 9, 3

20 K Holl, *Der Ursprung des Epiphanienfestes*, en *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* II, Tübingen 1928, especialmente 124-133

21 Beasley-Murray*, 66s

22 Efren, *Nat*, 3, 19 = CSCO 187, 22 (el entierro nuestro pecado), Cromacio, 329 («unus mersit lavit omnes»), en nuestra época cf, por ejemplo, O Cullmann, *Die Tauflehre des Neuen Testaments*, 1948 (AThANT 12), 13-17 (con remisión a Mc 10, 38 y Jn 1, 29-34)

23 Cf Juan Crisostomo, 12, 1 = 197 (μετα τῶν δούλων ὁ δεσποτης), hoy, algo similar Beasley-Murray*, 57-66 «solidarity», no «substitution», Feuillet*, 42-46

24 Por ejemplo, Rabano, 777, Eutimio Zigabeno, 172, Tomás, *Lectura*, n° 298

25 Lutero II, 23 (= sermón de 1544) «El cielo sigue abierto hoy para todo el mundo Mira que esta historia no ha acabado»

Estas exégesis son intentos de superar el desconcierto e integrar el texto en una cristología eclesial «elevada» Pero en realidad el texto parece resistirse a cualquier cristología «elevada» Desde Galilea, se acerca a Juan como uno de tantos, y es bautizado por él ¿Qué significa esto para la cristología? ¿y por qué se inserta precisamente aquí la proclamación de la filiación divina mediante la voz del cielo?

Explicación

Jesús llega de Galilea —el lector del evangelio sabe ya que 13 procede de Nazaret— a las orillas del Jordán Mateo señala su intención de hacerse bautizar y prepara así el diálogo siguiente Juan intenta²⁶ impedirlo²⁷ él no puede bautizar al más fuerte, al 14 portador del Espíritu y al que bautizará con fuego

La idea de la *santidad de Jesús*, que fue siempre decisiva para la exégesis eclesial de nuestro texto, no aparece expresamente en Mt ni en los sinópticos en general, aunque no es contraria a los evangelios Aparece tardíamente, en el evangelio de los nazarenos²⁸

Jesús responde a la objeción del Bautista con una frase que 15 contiene un postulado central de la teología mateana, el v 15 es importante para el lector en doble sentido primero, porque aquí aparece la primera frase de Jesús en el evangelio, y segundo porque los lectores u oyentes del evangelio conocían el relato del bautismo sin esta frase y por eso tuvieron que interesarse especialmente por ella En la breve sentencia de Jesús cada palabra es objeto de controversia

26 Impf de conatu

27 Διακωλῶ, como compuesto y *hapaxlegómenon*, invalida la tesis de una relación entre v 14 y la cuestión ritual de los impedimentos para el bautismo, cf Hech 8, 36, 10, 47, 11, 17, Pseudo Clemente, *Hom*, 13, 5, 1, 13, 11, 2, Cullmann, *Die Tauflehre des Neuen Testaments*, 65-73

28 Jerónimo, *Pelag*, 3, 2 (en Aland, *Synopsis*, 27) Es un error pretender derivar la santidad de Jesús del hecho de haber subido εὐθὺς (v 16) del agua, sin tener tiempo para confesar sus pecados en el río (Gundry, 51) ¿Como si la confesión de los pecados durante el bautismo se efectuara en el río?

Δικαιοσύνη es un concepto central mateano (aparece siete veces, siempre con carácter redaccional). La pregunta fundamental es si la «justicia» de Mt significa en todos los pasajes un deber impuesto al hombre y que éste ha de cumplir, o si la idea veterotestamentaria-judía del orden jurídico y sagrado general establecido por Dios aparece implícita en algunos pasajes. Es opinión casi unánime²⁹ que el texto hace referencia, al igual que 5, 10.20 y 6, 1, a la acción humana. Esto se corresponde con los escritos de Qumrán y, sobre todo, con la literatura tannaíta, donde la palabra דִּקְיָא pasa a ser cada vez con más claridad, a diferencia del AT, un concepto normativo ético-religioso y se refiere a la conducta humana³⁰. Tendremos que indagar si este uso lingüístico judío se mantiene en todos los pasajes de Mt donde figura la palabra δικαιοσύνη³¹.

Δικαιοσύνη se identifica, pues, en principio con δικαίωμα y significa una exigencia jurídica que es preciso cumplir. En cuanto al contenido, no se refiere solo a la ley veterotestamentaria³², que no incluye el bautismo de Juan, sino, en un sentido más general, a la voluntad divina en su globalidad, expuesta por el Jesús mateano. También la expresión πᾶσα δικαιοσύνη apunta en esta dirección: «toda justicia» no es la justicia especial del Hijo de Dios, que haya de cumplir solo Jesús³³, sino «todo lo que es justo»³⁴. El concepto de «toda justicia» no

29 Es una excepción Ljungman*, 124s la justicia es la acción de Dios en su pueblo elegido, cuya medida «colmó» Jesús.

30 Es lo que han mostrado las importantes investigaciones de Przybylski, *Righteousness*, cf especialmente 75s. Otra peculiaridad del lenguaje judío de la época, reflejada en el evangelio de Mateo, es la distinción que se abre camino entre דִּקְיָא y דִּקְיָא, correspondiente a la distinción de Mateo entre δικαιοσύνη y ἐλεημοσύνη.

31 Cf especialmente *infra*, sobre 5, 4 y 6, 33.

32 La aplicación de δικαιοσύνη a la ley veterotestamentaria va unida a menudo, en los Padres de la Iglesia, a reflexiones de historia de la salvación. Juan Crisóstomo, 12, 1 = 199 Jesús cumple plenamente la ley veterotestamentaria para poder derogarla, Teodoro de Heraclea, fr 21 = Reuss, 63. el Jesús perfecto según la ley llegó mediante el bautismo de Juan εἰς τὸ τοῦ νόμου τέλος. Teofilacto, 177 Jesús cumple la ley y libra a los hombres de su maldición.

33 Fiedler, *Gerechtigkeit*, 66 («la única exigencia a cuyo cumplimiento Jesús se sabe comprometido como Mesías»).

34 BI-Debr-Rehkopf § 275 nota 2, Mayser II/2 1 § 70, Ia (96s). Dupont, *Béatitudes* III, 240 «L'adjectif πᾶσαν nous oriente vers une conception quantitative de la δικαιοσύνη» (con referencia a 5, 20).

segrega, pues, a Jesús de los cristianos, a los que se incita a una justicia «superior» (5, 20) y a guardar «todo lo que yo os he mandado» (28, 20), sino que le une con ellos, como él está unido con Juan (ὁμῖν)³⁵. El adjetivo πᾶσα trasciende la situación del bautismo. «Toda justicia» no *consiste* en el bautismo de Juan, sino que éste forma parte de ella. La frase adquiere un carácter programático. Jesús, obediente a la voluntad de Dios, pasa a ser el modelo y ejemplar de los cristianos.

En esto coinciden todas las interpretaciones antiguas y recientes que destacan la ejemplaridad de Jesús. Este «acudió a Juan para enseñarnos la humildad», dice Dionisio bar Salibi en referencia a nuestro pasaje³⁶. Los términos πραῦς y ταπεινός son para Mateo conceptos cristológicos y éticos clave (por ejemplo, 11, 29). Jesús es presentado como ejemplo de obediencia y humildad. A ellos se refiere su primera frase en el evangelio de Mateo. La conducta de Jesús tiene una significación fundamental³⁷.

El punto de vista cristológico queda sugerido indirectamente con el término πληρόω. Hay que partir del significado de «cumplir» en el sentido de «llevar a la práctica»³⁸. Pero la elección de la palabra debió extrañar a un oyente o lector de la época³⁹. Mateo utiliza el término ποιέω (τὸ θέλημα) o τηρέω (τὰς ἐντο-

35. Cf. 21, 32 Ἡμῖν se refiere solo a Jesús y a Juan y no directamente a los cristianos (así Giesen, *Handeln*, 32)

36. Dionisio bar Salibi, 117, algo similar ya Ambrosio, *In Luc*, 2, 90 = PL 15, 1586 (la justicia de Jesús se manifestó en haber realizado primero lo que iba a exigir a los demás), Agustín, *Enchiridion*, 49 = BKV I/49, 438 (ejemplo de gran humildad) y muchos otros. Teodoto el Curtidor subraya el temor de Dios en Jesús (Hipólito, *Ref*, 7, 35), en una cristología «adopcionista», la ejemplaridad de Jesús puede ser más impresionante que en la cristología clásica del *Logos*.

37. Que Jesús se haga bautizar es, pues, expresión ejemplar de su obediencia y su justicia. No se trata, presumiblemente, de que «los fieles aprendan que nadie es perfectamente justo sin el bautismo» (Beda, 18, algo similar Cirilo de Jerusalén, *Cat. Myst.*, 3, 11 = PG 33, 441; Grocio I, 67 [«quantus honos institutis a Deo ritibus debeatur»]) Cf. también las aplicaciones al rito bautismal *supra*, notas 16-20

38. Bauer, *Wb s. v. πληροω* 4b.

39. Cf. sobre πληρόω la explicación de 5, 17. A la luz de los LXX este lenguaje es más bien insólito; cf. solo 1 Mac 2, 55 y 4 Mac 12, 14, documentos clásicos en Luz, *ZThK* 75 (1978) 415, nota 84.

λάς) en referencia a la conducta de los discípulos y retiene el término πληρόω para aplicarlo solo a Jesús. Sin duda apunta el matiz de que Jesús realizó a la perfección la voluntad de Dios (cf. 23, 32)⁴⁰; el lector descubrirá además en 5, 17 la dimensión cristológica que tenía la afirmación de 3, 15. Nuestro versículo posee, pues, un «carácter de señal» y apunta a 5, 17.

Otras interpretaciones cristológicas del cumplimiento de toda justicia rebasan la intención del texto o son ajenas a él. Especialmente la aplicación de nuestro pasaje a la pasión es una exégesis frecuente del texto, pero no se habla aquí del sufrimiento futuro del justo⁴¹ ni del siervo de Dios doliente⁴².

16 Mateo otorga al acto del bautismo menos importancia aún que Marcos; solo la tradición posmateana lo adornó en sentido milagroso⁴³. Al adoptar la fórmula de la «apertura» del cielo (tomada de Q), ¿quiso Mateo aludir a Ez 1, 1-4⁴⁴? Como Lucas, también él tiende a presentar los sucesos del bautismo, no como visión, sino como acontecimiento palpable; pero la tradición manuscrita no es unívoca⁴⁵.

17 El clímax del relato mateano del bautismo es, como en Marcos, la proclamación de la voz del cielo en v. 17. Mateo procedió aquí «objetivando»: la «fórmula de nombramiento» en 2.^a persona

40 Πληρόω incluye, pues, también una afirmación mayestática. Esto resalta de modo impresionante en Efrén, *Carm Sogyata*, 5 = CSCO 187, 202, en un extenso diálogo entre Jesús y el Bautista «Acércate y bautízame para que se haga mi voluntad (!)».

41 E. Schweizer. Υἱός κτλ, en ThWNT VIII, 382, 21ss; algo similar G. Bornkamm, *Die neutestamentliche Lehre von der Taufe* ThBl 17 (1938) 45 («con el bautismo Jesús entra en el camino de la pasión »).

42. Cullmann, *Die Tauflehre des Neuen Testaments*, 13-17.

43 Algunos manuscritos latinos añaden que una gran luz brilló sobre las aguas. Esta tradición está también en Justino, *Dial*, 88, 1, en el evangelio de los ebionitas Epifanio, *Haer.*, 30, 13, 7s = Aland, *Synopsis*, 27, en el *Diatessaron* de Taciano (Bauer, *Leben*, 135) y otros, sobre todo escritos judeo-cristianos. E. Bammel, *Die Taufesertraditionen bei Justin*, en StPatr 8/2, 1966 (TU 93), 60, considera el tema como una tradición judeocristiana muy antigua.

44. Ez 1, 1 ἠνοιχθησαν οἱ οὐρανοί, καὶ εἶδον, cf. 3 ἐγένετο λόγος κυρίου, 4 καὶ εἶδον καὶ ἰδοὺ πνεῦμα.

45 La mayoría de los mss y numerosos Padres de la Iglesia leen detrás de ἠνεφχθησαν un αὐτῷ. Orígenes, *Cels*, 1, 48 y Teodoro de Mopsuestia, *In Joh*, 1, 32 = PG 66, 736 llaman «visión» a sucesos

se convierte en una «fórmula de identificación» en 3.^a persona⁴⁶. Jesús ya era en Mateo desde el principio, desde su nacimiento, Hijo de Dios y no llegó a serlo por el bautismo. Así, la voz del cielo no se dirige a Jesús, que sabe perfectamente a qué atenerse, sino más bien a Juan el Bautista y, sobre todo, a la masa del pueblo, que se supone presente desde 3, 5, es decir, a la comunidad cristiana.

La elección de la tercera persona hace que la voz del cielo se asemeje más que en Mc al texto de Is 42, 1. Pero el texto, más completo, de la cita de reflexión en 12, 18 muestra que Mt no quiso referirse aquí a Is 42, 1⁴⁷, sino a la voz del cielo de Mc 1, 11. Hizo coincidir, en cambio, la cita de reflexión en 12, 18 con la voz del cielo y refirió así, quizá por primera vez, Is 42, 1 —con el v. 1b, importante para el relato del bautismo— al bautismo de Jesús.

Lo más importante es que la *filiación divina* de Jesús cobra con los v. 14s un nuevo acento, significativo para Mateo. El Hijo de Dios es para él, no solo el revelado desde el cielo (cf. 2, 15; 16, 16s; 17, 5), sino sobre todo el obediente y sumiso a la voluntad de Dios. Esta idea es tan importante para él que Mateo la reitera en la sección siguiente sobre las tentaciones como idea capital. Incluso al final del relato de la pasión propone, una vez más, la misma interpretación de la filiación divina de Jesús (27, 43 junto con 54). Encontramos aquí la segunda inclusión cristológica fundamental del evangelio de Mateo. Junto al «Dios con nosotros» (1, 23; 28, 20), es el Hijo de Dios obediente el que confiere a todo el evangelio el marco cristológico. Ahora se comprende también por qué Mateo, si bien reitera el título de Hijo de Dios, lo hizo hasta ahora, sin embargo, con reservas y alusivamente: solo en nuestra perícopa resulta claro lo que esta «señal» significaba propiamente.

Mateo, pues, presenta intencionadamente la conducta de Jesús al comienzo de su evangelio. Jesús es el obediente y humilde. Justamente a esta obediencia de Jesús responde Dios con su proclamación: «Este es mi Hijo amado». La singularidad

46. Frankemölle, *Jahwebund*, 92s, nota 44; cf. E. Norden, *Agnostos Theos*, reimpr. Darmstadt 1966, 177-201.

47. Contra Sabbe*, 206.

de Jesús no consiste, en nuestro texto, en la preexistencia, ni en la generación milagrosa —no central para el evangelista—, sino en su obediencia singular. Esto no significa que la filiación divina de Jesús consista en una cualidad humana especial, en la obediencia perfecta, sino en que Dios da *su* respuesta a esta obediencia perfecta. La importancia de esta estructura cristológica para el evangelista se advierte en su reproducción en el hombre: también los hombres «serán llamados hijos de Dios», por ejemplo, los que trabajan por la paz (5, 9, cf. 5, 45). La promesa aparece en 5, 9 referida al futuro, mientras que en Pablo y en Juan los hombres son ya por el bautismo hijos de Dios (Rom 8, 14-17; Gál 4, 5-7; Jn 1, 12). La estructura es la misma tratándose de Jesús y de los discípulos: el obediente goza de la promesa de Dios.

El camino de Cristo es, en el evangelio de Mateo, el camino práctico que lleva a la perfección (5, 48). Ese camino sigue las exigencias de una justicia superior (5, 20). A ella se le promete la entrada en el reino de los cielos. En este camino precede Jesús a sus discípulos. El inicia el evangelio como obediente: él cumple toda justicia, Dios le responde, como responderá a los discípulos que cumplan la voluntad del Padre.

El hecho de que Mateo no quiera defender una cristología «elevada» y haga culminar la filiación divina de Jesús profesada por su comunidad en su obediencia, tiene a mi juicio un sentido profundo. También el camino de los discípulos aparece definido como camino de la obediencia concreta, terrena. No hay en Mateo ningún margen para conocer a través de lo terreno la dimensión celestial, como en la teología joánica del Hijo, sino que solo existe el camino de la obediencia. El Hijo de Dios lo anticipa.

Resumen

La historia de la influencia ha mostrado múltiples intentos de resolver las dificultades del texto. Había que conciliarlo con la previa doctrina eclesial de la Trinidad, referirlo al «acontecimiento salvífico» del bautismo o insertarlo en un contexto soteriológico más amplio. Conviene añadir otra observación sobre este punto: sería un error considerar tales

exégesis solo como ejemplos de interpretaciones cristianas erróneas y de sobreelevaciones dogmáticas injustificadas. Son también algo más que una vertiente negativa que nos permite liberarnos de la tradición y abordar directamente el texto. Poseen, a mi juicio, una función positiva muy importante: ofrecen ejemplos del intento de entender el texto desde la totalidad de la fe de la Iglesia. Muestran cómo el texto se integró en el conjunto de la fe y habló a partir de ella. No se identifican, ciertamente, con el sentido originario del texto; el exegeta histórico-crítico actual lo sabe, a diferencia de los Padres de la Iglesia. Pero muestran la dirección en que debe ir también nuestra propia comprensión. Debemos entender un texto bíblico concreto desde el conjunto de nuestra fe, que se nutre de la Biblia.

Solo cuando el sentido de un texto bíblico concreto se convierte en sentido *nuestro*, que un exegeta no solo puede establecer, sino también afirmar, anunciar y vivir, se alcanza esa comprensión que los propios textos bíblicos buscan. Las exégesis eclesiales fundamentan esta comprensión para su tiempo⁴⁸.

Quizá nos resulte a nosotros más fácil que a la Iglesia antigua descubrir en la cristología mateana «nuestro» sentido. La conexión de la promesa del «Enmanuel» con la concreción en la obediencia terrena de Jesús hace que podamos apelar a Dios y creer en él en la vida práctica. Esto se aplica a Jesús, pero también a sus seguidores. El relato fundamental mateano sobre el Hijo de Dios obediente es una «historia de Dios para la vida». Si la descubrimos detrás de la cristología eclesial «elevada», descubrimos también que no habla de Dios con menos radicalidad que la cristología clásica. Su peculiaridad es que une la promesa de la experiencia de Dios con la obediencia práctica, «simple», en la vida cotidiana. Así se mostró Dios en su Hijo, según Mateo. Y desde aquí resulta claro que el evangelio mateano «de las obras» es absolutamente cristológico.

2. *La acreditación del Hijo de Dios en la tentación (4, 1-11)*

Bibliografía: Dupont, J., *Die Versuchungen Jesu in der Wüste*, 1969 (SBS 37); Eitrem, S., *Die Versuchung Christi*, 1924 (NTT Beiheft 3), 3-23; Fascher, E., *Jesus und der Satan*, 1949 (HM 11); Gerhardsson, B., *The Testing of God's Son*, 1966 (C.B.NT 2); Harsch, H., *Psycho-*

48 Sobre el significado hermenéutico de la historia de la influencia, cf. Introducción, p. 105ss.

logische Interpretation biblischer Texte?, en Y Spiegel (ed.), *Psychoanalytische Interpretationen biblischer Texte*, Munchen 1972, 49-59, Hoffmann, P., *Die Versuchungsgeschichte in der Logienquelle* BZ NF 13 (1969) 207-223, Jeremias, J., *Die Sinne des Tempels* (Mt 4, 5, Lk 4, 9) ZDPV 59 (1936) 195-208, Id., *Teología del NT I*, 88-96, Kesich, V., *Hypostatic and Prosopic Union in the Exegesis of Christ's Temptation*, St Vladimir's Seminary Quarterly, Crestwood 1965, 118-137, Id., *The Antiocheans and the Temptation Story*, StPatr 7, 1966 (TU 92), 496-502, Koppen, K. P., *Die Auslegung der Versuchungsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Alten Kirche*, 1961 (BGBE 4), Mahnke, H., *Die Versuchungsgeschichte im Rahmen der synoptischen Evangelien*, 1978 (BET 9), Meyer, A., *Die evangelischen Berichte über die Versuchung Christi*, Festgabe H. Blumner, Zurich 1914, 434-468, Steiner, M., *La tentation de Jésus dans l'interprétation patristique de Saint Justin à Origène*, 1962 (EtB), Wilkens, W., *Die Versuchung Jesu nach Matthäus* NTS 28 (1982) 479-489, Zeller, D., *Die Versuchungen Jesu in der Logienquelle* TThZ 89 (1980) 61-73

1 Entonces fue conducido por el Espíritu al desierto para que fuera tentado por el diablo. 2 Y ayunó cuarenta días y cuarenta noches; después, tuvo hambre.

3 Y se acercó el tentador y le dijo: «Si eres el Hijo de Dios, di que estas piedras se conviertan en pan» 4 Pero él respondió y dijo: «Está escrito: 'No solo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que viene de la boca de Dios'».

5 Entonces el diablo lo lleva a la ciudad santa, lo pone en el alero¹ del templo 6 y le dice: «Si eres el Hijo de Dios, échate de aquí abajo, porque está escrito:

‘Daré órdenes a sus ángeles
y te llevarán en sus manos
para que tu pie no tropiece en piedra alguna’».

1 Jeremias, ZDPV 39 (1936)* 28ss basándose en pPes 7, 35 y Test Sal 22, 8, 23, 3 (= ἀκρα τῆς εἰσοδου τοῦ ναοῦ), lo aplica a la estructura de una puerta del templo. Pero la aplicación de πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ a una puerta del templo no es necesaria, a mi juicio πτερύγιον en sentido figurado corresponde a ἀκροτήριον (Hesych., n. 4210) y significa punta, parte extrema, por ejemplo de un remo, de la nariz, de la oreja (a diferencia del lóbulo «inferior») o de una red (= borde), cf. Polibio, *Onom.* 1, 89s, 2, 80-85, 5, 29. Según eso, lo más sencillo es entender πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ en un sentido no técnico, como el punto extremo o supremo del templo. No es preciso que exista una tradición local, el autor apenas se representó un punto muy determinado.

7 Jesús le dijo: «También está escrito: 'No tentarás al Señor, tu Dios'».

8 El diablo lo lleva de nuevo a un monte muy alto y le muestra todos los reinos del mundo y su esplendor 9 diciéndole: «Todo esto te daré si postrándote me adoras». 10 Entonces Jesús le dice: «Apártate, Satanás, porque está escrito: 'Al Señor, tu Dios, adorarás y a él solo servirás'».

11 Entonces el diablo lo dejó, y he aquí que se acercaron unos ángeles y le servían.

Análisis

1 *Estructura* Mateo tomó de Q, con pocos cambios, esta perícopa y también el orden sucesivo de las tentaciones. Para la introducción (v 1s) y la conclusión (v 11) utilizó asimismo la redacción marquiana (Mc 1, 12s), más antigua a nivel de historia de la tradición. La estructura clara de todo el texto es previa a Mateo. Dentro del marco narrativo (v 1s 11) tenemos una narración trimembre. La palabra πνεῦμα (v 1) establece la conexión con la perícopa anterior. Las tres tentaciones se exponen con un mínimo de requisitos narrativos, de ese modo el peso recae en las citas bíblicas centrales. Aquí predomina una simetría estricta: tres veces responde Jesús al diablo con una cita (3× γεγραπται) tomada del Deuteronomio. Las tentaciones del diablo se escalonan: Jesús es conducido desde el desierto al templo, por último el diablo le propone desde la cumbre el dominio sobre el mundo entero². Dos veces se refiere el diablo a la filiación divina de Jesús (εἰ υἱὸς εἰ τοῦ θεοῦ), se trata, pues, de acreditar la filiación divina proclamada en 3, 17. La tercera tentación, en fin, exige sin rebozo la adoración del diablo. Concluye con su rechazo. Los pocos añadidos redaccionales aclaran esta estructura: la introducción v 1-3aa se corresponde con la conclusión del v 11 (2× τότε, προσελθὼν ὁ πειραζὼν/ἄγγελοι προσήλθον), las correspondencias entre las tentaciones se refuerzan (παραλαμβάνει/πάλιν παραλαμβάνει³, v 5 8). Mt introduce además «señales» que despiertan en el lector, en perícopas posteriores, recuerdos de nuestro texto. Entre ellas están las expresiones ὑπαγε Σατανᾶ (v 10, cf 16, 23) y ὁρος

2 Πασας τας βασιλειας τοῦ κοσμου se contraponen a βασιλεια τῶν οὐρανῶν que anuncian Jesús y el Bautista (4, 17, 3, 2).

3 Cf. Introducción, «vocabulario preferencial» (p. 58ss), sobre τότε, προσερχομαι, παραλαμβάνω.

ὄψηλον λίαν (v 8, cf 5, 1, 17, 1, 28, 16)⁴ De los restantes añadidos redaccionales⁵, el más importante es el complemento de la cita tomada de Dt 8, 3 en v 4, literalmente según los LXX⁶

2 *Origen*⁷ La perícopa pertenece, en las fuentes de los *logia*, a las formaciones tardías Aparecieron, a mi juicio, en una época relativamente avanzada sin dependencia directa del relato de Mc de las tentaciones Es, pues, una formación de la comunidad Jesús mismo habló, en un contexto muy diferente, de su triunfo sobre Satanás (Lc 10, 18, 11, 21s) El texto no es una exposición figurada de las propias experiencias de Jesús, ni un relato de visión, sino que intenta narrar hechos reales en un lenguaje mítico El presupuesto de su génesis es, por un lado, el frecuente tópico de la tentación de relevantes personalidades religiosas (por ejemplo Buda, Zaratustra, Hércules) y, por otro, la referencia retrospectiva de la comunidad a Jesús Fueron elementos decisivos la creencia de que ya el Jesús terreno era Hijo de Dios, la negativa de Jesús a ofrecer signos del cielo y la convicción de que Satanás había sido destronado por su acción (Lc 10, 18, 11, 21s) La perfección formal del texto sugiere que fue concebido unitariamente El título de Hijo de Dios, repetido dos veces⁸, podría indicar que ese título era tan originario como el relato del bautismo y que venía a interpretar la filiación divina de Jesús, proclamada en él, desde el recuerdo de la vida de Jesús y desde la fe de la comunidad

Explicación

Dado que el evangelista intervino tan escasamente en el texto a nivel redaccional, no es fácil comprender su interpretación

4 Mt, que prefiere διαβολος, respeta el vocablo σατανᾶς en las palabras de Jesús También Mt 4, 8 corresponde fundamentalmente, a mi juicio, al texto Q, mientras que en 5, 1, 28, 16 la mención de la montaña es redaccional

5 Linguísticamente son también de Mateo ὅστερον (v 3), ὁ δε (v 4), ἅγια πολις (v 5), φημι (v 7), λίαν (v 8), ταῦτα παντα (v 9), πεσων (v 9), γαρ (v 10), ἰδου (v 11), cf Introduccion («vocabulario preferencial»)

6 Schurmann, *Lukasevangelium*, 210, nota 14, y Mahnke*, 60s sostienen que la cita de Mt íntegra figuraba en Q Lc 4, 22 contendría una reminiscencia del texto largo Pero el texto de Lc 4, 22 es totalmente diverso

7 Sugiero solo mi propia vision, renunciando a una fundamentacion expresa Cf Zeller*, 61s

8 El hecho de que no aparezca en la tercera tentacion no impide que sea fundamental para todo el relato de la tentacion No figura porque no se trata aquí de una demostración-prodigio del Hijo de Dios «Satanas difícilmente puede decir 'Si eres Hijo de Dios, cae de hinojos y adorame'» (Gerhardsson, *EvTh* 42 [1982] 121)

especial del relato de las tentaciones. Esa interpretación coincide sustancialmente con la de la fuente de los *logia*, en la que el evangelista se inspira teológicamente. Las referencias a otras partes del evangelio pueden iluminar, a lo sumo, los propios matices del evangelista. Pero el texto muestra ejemplarmente lo problemático que es en este evangelio, inspirado en la tradición, aislar la teología del evangelista y querer interpretarla en sí misma. Hemos de indagar, pues, ante todo el sentido del texto en la tradición premateana, y solo después podremos averiguar si presenta algunos matices mateanos especiales

Baste hacer aquí un breve esbozo. Una pregunta importante es. ¿las tentaciones deben entenderse como tentaciones humanas generales o como tentaciones específicamente mesiánicas?

1 La primera posibilidad nos aproxima a la clásica *interpretación parenética* del relato de las tentaciones. Esa interpretación trata de mostrar cómo Jesús afrontó las tentaciones humanas de intemperancia, vanidad y codicia⁹, y exhortar a la comunidad en ese sentido.

1a) Una variante de esta interpretación es la *interpretación psicológica*: las tentaciones de Jesús muestran cómo el hombre auténtico supera la tentación del materialismo, del sensacionalismo y del poder¹⁰

2 La segunda posibilidad nos aproxima a la *interpretación cristológica* del relato de las tentaciones. La interpretación tiene dos variantes

2a) El texto va destinado primariamente a rebatir la concepción de Jesús como θεῖος ἄνθρωπ o como mago¹¹. Jesús rechaza el milagro espectacular

9 Esta interpretación es frecuente en la Iglesia antigua y en la Reforma, cf. por ejemplo Gregorio Magno, 16, 2 = 1493 advertencia sobre *gula, vana gloria, avaritia*. Nunca se entendió, a mi juicio, como alternativa a la interpretación cristológica. En la exégesis moderna la interpretación parenética es defendida, entre otros, por A. Meyer*, 465s, Bultmann, *Tradition*, 274 («tentaciones en las que cabe cualquier creyente»), L. Schottroff-W. Stegemann, *Jesus von Nazaret, Hoffnung der Armen*, Stuttgart 1978, 72-77 (las tentaciones son deseos ilusorios de los seguidores de Jesús de Q), Zeller*, 69-71 (lo que vale para el Hijo de Dios vale tanto más para el hombre)

10 Harsch*, 54-59

11 Sobre todo para las dos primeras tentaciones por ejemplo Eitrem*, 9-15, 19-23 (Jesús no es un mago), Schulz, *Q*, 186s (polémica contra una cristología helenística de taumaturgo)

2b) El texto va destinado primariamente a rebatir una concepción política de la filiación divina¹² Jesús rechaza, en actitud anticelota, la política de la dominación

La primera variante de esta interpretación se apoya sobre todo en las dos primeras tentaciones, y la segunda, en la tercera tentación

3 Un tercer modelo hermenéutico entiende a Jesús, Hijo de Dios, tipológicamente, como *representante del verdadero pueblo de Dios* que afronta aquellas tentaciones del desierto en las que el «hijo», Israel, sucumbió antes de la conquista de la tierra prometida¹³ La tipología puede tener entonces un sentido cristológico o parenético

4 Una cuarta interpretación, hoy recuperada, ve en el relato de las tentaciones la exposición *de las tres dimensiones fundamentales de la mesianidad de Jesús* que ya conocía el judaísmo la profética, la sacerdotal y la regia¹⁴

Solo puedo aquí sugerir mi punto de vista es sin duda un error postular una única interpretación de un texto mítico-figurado El texto deja una gran libertad a las asociaciones de los lectores Sin embargo, hay un claro acento dominante si el texto surgió de modo unitario y si todas las tentaciones se refieren al Hijo de Dios (también en la última, la oferta del dominio del mundo pone en cuestión la filiación divina de Jesús), habrá que partir en todo caso de una *interpretación cristológica* Por eso las tres tentaciones tienen como punto central una afirmación *positiva* Jesús acredita su filiación divina, que le fue atribuida en la narración del bautismo, con la docilidad *a la palabra de Dios pronunciada en el antiguo testamento*, y vence así a Satanás El Hijo de Dios

12 Por ejemplo Hoffmann*

13 Dupont*, 10-21 defiende en forma muy convincente este tipo de interpretación y recuerda el maná (Ex 16) y el milagro del agua en Masá (Ex 17) como prototipos de una tentación de Dios, y el culto a los dioses cananeos (Ex 23 y 34) como trasfondo veterotestamentario, de suerte que las tres tentaciones corresponderían al orden sucesivo de los hechos narrados en el libro del Exodo Lo mas incierto, por ser lo más general, es el tercer tipo veterotestamentario, cabe pensar con el mismo derecho en el becerro de oro (Ex 32), por ejemplo

14 G Friedrich, *Beobachtungen zur messianischen Hohepriestererwartung in den Synoptikern* ZThK 53 (1956) 300s, Baumbach, *Verstandnis*, 108-110, en detalle Mahnke*, especialmente 122-124 El talón de Aquiles de esta interpretación es la segunda tentación Aunque sorprenda que el templo se convierta aquí en escenario, conviene observar que ni la caída de Jesús sugerida por Satanás tiene nada que ver con el sacerdocio judío ni el templo como escenario de la aparición del Mesías sugiere un Mesías sacerdotal, cf 4 Esd 13, 35 (Hijo del hombre en la cima de Sión), Ap 11, 3-13, PesiqR 36 (162a) = Bill I, 151 (Mesías sobre el tejado del santuario)

acredita, en tres tentaciones, su relación con Dios obedeciendo a la Escritura

Esto significa que el repudio de esperanzas o ideas erróneas, judías o cristianas, no es la intención capital de la perícopa. No es posible construir un fondo unitario de polémica para el relato. El tema de la tercera tentación no es el rechazo del dominio del mundo por Jesús¹⁵, sino la adoración de Dios. Esto no excluye que el relato adquiriese una función crítica contra el celotismo en el período anterior a la rebelión judía. La primera y la segunda tentación tocan solo *incidentalmente* el rechazo de los milagros espectaculares, pero no se refieren en concreto a los milagros mesiánicos¹⁶. La idea común a las tres tentaciones no es la polémica contra un determinado malentendido de la filiación de Jesús, sino de la obediencia de Jesús a la palabra de Dios.

Nuestra perícopa solo ofrece una apertura indirecta para una *interpretación parenética*. La perícopa no está esbozada partiendo de la necesidad que sentían los cristianos de un ejemplo en sus propias tentaciones, ya que las tentaciones de los cristianos son de otro género. Pero adquiere indirectamente un carácter parenético porque también a los cristianos se exige la obediencia del Hijo de Dios a la palabra de Dios. Las tres frases, tomadas del Deuteronomio, con las que Jesús replica al diablo tienen una relevancia para la vida de los cristianos que trasciende la situación concreta de las distintas tentaciones. Pero el contenido de la obediencia para la comunidad cristiana no consiste en el contenido de las tentaciones de Jesús, sino en la predicación de Jesús transmitida por la fuente de los *logia*.

La referencia introductoria de Mateo conecta con el relato del bautismo. El Espíritu, que allí le fue infundido a Jesús, lo

15 'Un tema frecuente' Cf. Buda Gautama, *Samyutta-Nikaya*, 2, 10 (texto en J. Aufhauser, *Buddha und Jesus in ihren Paralleltexte*, 1926 [KIT 157], 27s) e Isaías (*Mart. Is.*, 5). En Zaratustra (*Vendidad*, 19, 1) se trata de abjuración de la verdadera religión.

16 El milagro del vuelo no tiene carácter mesiánico, cf. el material *infra*, nota 27. La referencia al agua amarga de Masá (cf. Dupont*, nota 12) se contiene en la parte de versículo de Dt 6, 16b no citada. ¿Por qué la segunda tentación de Jesús presenta un carácter tan diferente al de la tentación de Ex 17? Más difícil es saber si la primera tentación quiere aludir al milagro del maná, como Dt 8, 3. Me parece indudable que el autor originario de las tres tentaciones, que reunió las tres citas de Dt 8, 3, 6, 16 y 6, 13, tuvo que ser muy consciente del contexto de las citas. Por eso sorprende tanto que ese contexto no parezca desempeñar ningún papel en la primera tentación. Dt 8 no habla de la transformación de las piedras, la cita se refiere en Dt 8 justamente al milagro ocurrido. Del contexto influyen, a mi juicio, solo algunas palabras y la situación básica de tentación de Israel.

hace subir al desierto; quizá el evangelista se refiere al desierto montañoso en la parte superior del Jordán. El Espíritu divino es el verdadero iniciador del suceso; el diablo no es aquí, como tampoco en el nuevo testamento ni en el judaísmo, el contendiente paritario de Dios. Mateo destaca especialmente el ayuno de Jesús: no solo durante cuarenta días sino durante cuarenta días con sus noches, como Moisés (Ex 34, 28; Dt 9, 9.18), pero no en la cercanía reconfortante de Dios sobre el monte Horeb; o como Elías (1 Re 19, 1-8), pero sin ser alimentado milagrosamente por un manjar divino. La alusión a Moisés y a Elías pone de manifiesto que el ayuno de Jesús es un hecho extraordinario¹⁷; pero las circunstancias difieren demasiado para interpretar a Jesús tipológicamente como el nuevo Moisés¹⁸.

Teniendo en cuenta que Mt presenta el ayuno de Jesús como un hecho extraordinario que sirve solo para revelar al Hijo de Dios, no se puede utilizar el texto para fundamentar la *cuaresma* cristiana, como se viene haciendo desde Agustín¹⁹. Esta relación quedó reforzada posteriormente con la distribución de las perícopas, que hizo de este texto el evangelio para el domingo *invocavit*²⁰. La exégesis de la Reforma, que

17. En la antigüedad se habla de que Pitágoras ayunó cuarenta días antes de su muerte (¹) (Diógenes Laercio 8, 40, Porfirio, *Vit Pyth*, 57, Temistio, *Or* 23, 285b [ed. W Dindorf, reimpr Hildesheim 1961]). En el judaísmo, aparte de Moisés y Elías, solo en el caso de Abrahán se habla de un ayuno ininterrumpido durante cuarenta días (*Apoc. Abr*, 12, 1 a imitación de 1 Re 19, 8). Los otros documentos judíos sobre un ayuno de cuarenta días (en H Balz, Τεσσαράκοντα, en ThWNT VIII, 137, 8s) no se refieren a un ayuno total.

18. Gundry, 53-59 destaca especialmente una tipología de Moisés. Señala la «subida» al desierto (v. 1 como Moisés al Sinaí), el ayuno durante cuarenta días y noches y la mirada sobre el país desde el monte Nebo (Dt 34). Según él, Mt presenta a Jesús como nuevo Moisés, para el álbum de los recuerdos de todos los antinomistas cristianos. Yo soy escéptico en este punto. Solo la segunda correspondencia es realmente inequívoca, a mi juicio, pero esa correspondencia no es válida solo para Moisés (cf. *supra*, nota 16). Tampoco en otros pasajes subraya el evangelio de Mateo, a mi entender, la analogía personal entre Jesús y Moisés (T Saito, *Die Mosevorstellungen im NT*, 1977 [EHS.T 100], 70s).

19. Koppen*, 19s. Tertuliano emplea nuestra perícopa para la legitimación del ayuno cristiano después del bautismo (*Bapt*, 20).

20. Cf. el sermón *Invocavit* de León Magno, *Sermo*, 39, 3 = BKV I/55, 3s.

polemiza por razones conocidas contra el valor soteriológico del ayuno, fue muy consciente de la peculiaridad del ayuno de Jesús²¹

El hambre de Jesús da pie a la primera tentación. Jesús renuncia a un milagro que no esté ordenado por Dios. Mateo da a entender con la ampliación de la cita de Dt 8, 3 que está familiarizado con el texto veterotestamentario, aunque la tentación de Jesús es diferente: Dt 8, 2-5 se refiere al camino por el que Dios condujo (ἡγαγεν) al pueblo de Israel durante 40 años (!) en el desierto, tentándole (ἐκπειράσῃ) para ver si guardaba sus preceptos, a fin de educarlo como (!) un hijo²². Jesús, a diferencia de Israel, resiste la tentación y es así el Hijo de Dios que «vive de toda palabra que viene de la boca de Dios», es decir, que obedece.

Cabe imaginar otras asociaciones posibles, pero no se pueden demostrar ¿Tiene algo que ver con esto que Mateo escriba en el v 3a ὁ πειράζων en lugar de διάβολος? ¿quiere el evangelista presentar la tentación de Jesús por Satanás como preludio de todas las otras tentaciones posteriores por parte de los fariseos, por ejemplo²³. Más plausible que esta hipotética sobreinterpretación es la idea de que el Mateo respetuoso de las leyes consideró importante que Jesús respondiera tres veces a Satanás con una frase de la ley²⁴. También cabe preguntar si el evangelista tuvo presente el episodio en el que Jesús multiplicó los panes, aunque no los extrajo de las piedras. Jesús realizó este milagro, como consta por 14, 14 y 15, 32, por compasión hacia el pueblo hambriento. El milagro querido por Dios, no satánico, sería entonces aquel que nace del amor²⁵. Pero también esto es, quizá, una sobreinterpretación

Las ideas que el evangelista asocia con la segunda tentación tampoco proceden de la redacción mateana, sino que han de juzgarse por las afinidades con otros textos del evangelio. Al-

21. «Nadie puede exigir tal ejemplo» (Lutero, *Fastenpostille* 1525, en WA 17, 187), cf. Calvino I, 135, Brenz, 181, Chemnitz, 187

22. En referencia al contexto Dt 8, 2-5 señala Haenchen, *Weg*, 67, que el narrador neotestamentario «no utiliza el sentido de las palabras, sino solo su tenor literal»

23. Cf. especialmente Wilkens*, 481-483

24. Gerhardsson, *EvTh* 42 (1982) 121s

25. Cf. Bornkamm, *Enderwartung*, 34 «Los milagros son manifestación de su misericordia y su humildad»

gunos puntos solo se le aclaran al lector en una «relectura» del evangelio²⁶ El término (ἐκ)πειράζω (v 7) reaparece en 16, 1, también allí se trata de la negativa a ofrecer un signo milagroso del cielo Jesús no se acredita precipitándose desde un monte o volando por el aire, como haría posteriormente Simón Mago²⁷ Entró por primera vez en el templo (21, 1-17) como rey pacífico sin demostración de poder Más importantes aún son otras dos asociaciones en su arresto, Jesús renuncia a pedir la ayuda de los ángeles de Dios (v 6) y obedece a la Escritura (26, 53s) Poco después hay una escena significativa Jesús rehúsa la propuesta de los escribas que dicen al Crucificado «Si eres Hijo de Dios » (27, 40, cf v 6) y le retan a bajar de la cruz Así pues, lo que ocurre aquí, en el segundo episodio de la tentación, anticipa la obediencia del Hijo de Dios en su vida y, sobre todo, durante su pasión

- 8-10 Algo similar cabe decir sobre el sentido de la última tentación La frase «Vete, Satanás» reaparece en 16, 23 Jesús rechaza con estas palabras a Pedro, empeñado en disuadirle de la pasión, y habla luego de la pasión y de la autorrenuncia para seguirle Inmediatamente después sube con algunos discípulos a un «monte alto» (17, 1), allí acontece la segunda proclamación divina del Hijo de Dios Mt 16, 23-17, 9 hace referencia, pues, al bautismo y a la tentación, pero en orden inverso Subyace aquí la misma idea de la filiación divina Pero lo más importante son las múltiples alusiones a la perícopa final del evangelio después de haber renunciado, como Hijo de Dios obediente, a las demostraciones de poder divino, después de haber padecido y muerto en la cruz, Jesús recupera todo poder, de nuevo en la cima de un monte (28, 16), no solo sobre todos los reinos del mundo, sino sobre el cielo
- 11 y la tierra (28, 18) La renuncia al poder del Jesús terreno contrasta con la plenitud de poder del Resucitado Esta perspectiva se sugiere ya veladamente en la indicación de que el diablo lo dejó y los ángeles le servían

26 Por eso escribió Mt su evangelio, cf Introduccion, p 43

27 Pseudo Clemente, *Red*, 2, 9, 3, 47, 2, cf *Act Petr*, 31s, paralelismos no cristianos en Eitrem*, 7-10 El hecho de que no se haga aquí mención del público, que es un ingrediente del milagro espectacular, no basta como argumento contra esta interpretación, el público no forma parte de una escena de tentación

Historia de la influencia y resumen

Las dificultades del relato de la tentación no han sido las mismas en todos los tiempos. Resumiendo, cabe decir lo siguiente: a) en la Iglesia antigua lo que impedía el acceso a él eran los rasgos humanos del relato: el hecho de que el Hijo de Dios fuese tentado, b) en la época contemporánea parecen ser precisamente los rasgos sobrehumanos, la dimensión mitológica, lo que dificulta su comprensión.

a) Se explicó el relato de la tentación partiendo de la doctrina de las dos naturalezas. Las tentaciones y el hambre de Jesús se refieren más a la humanidad, el hecho de que el Hijo de Dios ayunara durante cuarenta días muestra, en cambio, su divinidad²⁸. Jesús triunfa sobre Satanás porque es Dios²⁹. Una cristología de orientación monofisita impedía tomar en serio las tentaciones de Jesús. El problema no era que Jesús venciera la tentación, sino que fuese tentado. Prevalció aquí la explicación de que el diablo intentaba averiguar mediante las tentaciones si Jesús era realmente Hijo de Dios³⁰. La tentación de Jesús es una «exploratio divinae unitatis»³¹. La naturaleza humana de Jesús es el velo que desorienta a Satanás³². Su hambre es un ardid piadoso³³.

Frente a esa postura, una cristología de orientación antioquena trató de encontrarle un sentido real al relato de la tentación. Los antioquenos coincidían con Mateo en subrayar la obediencia voluntaria de Jesús³⁴.

28 Cf. especialmente Koppen*, 85-89. Es interesante la idea de Orígenes, *Hom. in Luc.*, 29 = GCS 35, 180s. Juan no incluye ningún relato de tentación porque escribe un evangelio sobre el Dios Jesús.

29 Cirilo de Alejandría, *Comm. in Luc.* 4 = PG 72, 553 (el Logos es οἰκονομικῶς πειραζόμενος), para él, el todopoderoso, es una insignificancia (σμικρὸν κομίδι) vencer a Satanás (Id., *Oratio altera*, 36 = PG 76, 1384).

30 Se encuentra por primera vez en Clemente Alejandrino, *Strom.*, 1, 9, 44, 4, la idea suele ser que Cristo engañó al diablo utilizando la Escritura en doble sentido, de forma que aquel ignorase la filiación divina de Jesús. Cf. M. Lutero en el canto «Nun freut euch, lieben Christen gmein» (EKG 239), estrofa 6: «Mantiene secreto su poder, asume la figura de mis pobres, quiere engañar al diablo» (WA 35, 424).

31 Gregorio Nacianceno, *Poem. Mor.*, 2 = PG 37, 959.

32 Gregorio de Nisa, *Orat. Cat. Magna* 26, 1 = BKV I/56, 52 («una especie de engaño y simulación»), mas para Gregorio de Nisa el (buen) fin santifica los medios.

33 Ambrosio, *In Luc.*, 4, 16 = BKV I/21, 168 (hambre ficticia de Jesús, *pia fraus*). También Hilario intenta inferir de ello algo positivo: «Dominus salutem hominum esuriens» (929).

34 Cf. los dos artículos de Kesich*, especialmente *Union*, 133.

Por ejemplo, el relato fue interpretado como una prueba para la fe de Jesús: el diablo quiere convencer a Jesús de que Dios no se preocupa de su Hijo³⁵. Son muy frecuentes las exégesis que entienden las tentaciones de Jesús como tentaciones del segundo «hombre», contraponiéndolas a las de Adán: el diablo mantiene el orden de la primera impostura pero Cristo le vence con su abstinencia (hambre), con su humildad (alero del templo) y con su obediencia al mandato de Dios³⁶. La contraposición de las tentaciones de Adán y de Cristo pone de relieve, pues, la humanidad de Cristo. Esta interpretación lleva directamente a la parenesis³⁷.

Esta parte de la historia de la exégesis revela la gran distancia existente entre Mateo y cualquier tipo de cristología que habla, sobre todo, de la divinidad de Jesús. No es casual que la teología antioquena se adapte tan bien a este relato. Mateo quiere significar que Jesús es Hijo de Dios porque es obediente. Jesús es Hijo de Dios porque observa el precepto fundamental del amor a Dios³⁸. Esta idea de la filiación divina abre una perspectiva para la existencia humana: el Hijo de Dios vive ejemplarmente de la palabra de Dios³⁹ y solo obedece a Dios. Cabe afirmar que todo el evangelio de Mateo está dedicado a desarrollar el significado de este principio para los discípulos. Por eso, tampoco es casual que Jesús cite tres veces la Escritura antes de iniciar su predicación.

35. Teodoro de Mopsuestia, *Fragm. Dogm.*, 13 = PG 66, 989, algo similar Calvino I, 138 Satanás ataca la fe de Jesús. «Ya ves que Dios te ha abandonado»

36. Especialmente impresionante es la exégesis, desde la historia de la salvación, en Ireneo, *Haer.*, 5, 21 más material en Koppen*, 85-89

37. Cf Juan Crisóstomo, 13 = 209-226.

38. Considero deficiente la verificación exegetica de esta hipótesis, cuya idea sistemática comparto, en Gerhardsson, *Testing** según éste, el primer episodio muestra que hay que amar a Dios de todo corazón, el segundo que hay que amarle con toda la vida y el tercero que hay que amarle con todas las fuerzas (= incluidos los bienes materiales) ¿Por qué eso precisamente?

39. Esto lo ha subrayado especialmente la exégesis de la Reforma. es la Escritura lo que Cristo «utiliza como un escudo. Pues ésa es la manera correcta de luchar» (Calvino I, 138). «Cristo lucha con Satanás sin emplear otras armas ni otra espada que la sagrada Escritura» (Brenz, 195). En todo caso, ya Lutero tuvo su propia experiencia de la segunda tentación: también el diablo apela a la Escritura, como los fanáticos en su tiempo De ese modo nuestra perícopa apunta también a la problemática del principio de la Escritura (cf Koppen*, 108)

b) En la edad moderna⁴⁰, nuestra pericopa es objeto de crítica desde muchos frentes. Se denunció su carácter mitológico y, por ello, no solo ahistórico, sino falso. Motivo de escándalo fue siempre la aparición personal, «antropomórfica», del diablo, difícil de aceptar para un hombre moderno⁴¹. El texto se hizo sospechoso, por no ser jesuático, sino una mera creación hagádica de la comunidad al servicio de la cristología. Frente a esto hubo, eso sí, innumerables intentos de salvar lo eventualmente salvable. No deja de tener su ironía el hecho de que la única tabla de salvación fuese la del racionalismo primitivo. Esa tabla de salvación fue, sobre todo, la hipótesis de la visión⁴². Algunos exegetas conservadores recurrieron a «ilusiones sensoriales», a alteraciones locales imaginarias o a «fantasías provocadas por el hambre»⁴³. Maldonado hizo notar ya acertadamente, a propósito de esta interpretación, que si la tentación de Jesús fue asunto de visiones o alucinaciones, los evangelistas habrían podido decirlo⁴⁴. La apologética histórica llegó a vaciar de contenido las afirmaciones del texto. Pero también se vació el texto de contenido interpretándolo solo parenéticamente y sin tomar en serio, no solo sus posibles enunciados históricos, sino sobre todo sus enunciados míticos⁴⁵.

Al evangelista Mateo, que toma tan en serio la humanidad de Jesús, es decir, su cumplimiento de la voluntad de Dios, no le basta narrar al comienzo de la actividad de Jesús un episodio puramente humano de unas tentaciones vencidas. El narra una

40 Cf especialmente Fascher*, 7-25

41 «El diablo en figura personal es la verdadera piedra de escándalo» (Strauss, *Leben I*, 466), en 479-489 desarrolla su propia interpretación mítica, ya clásica.

42 Se remonta a la Iglesia antigua y fue utilizada en ella para la explicación de la segunda y la tercera tentación, (por ejemplo en Orígenes, *Hom. in Luc.* 30 = GCS 35, 184s, Teodoro de Mopsuestia, fr. 22 = Reuss, 104). En la edad media aparece contadas veces (cf. Koppen, 100), con más frecuencia desde la Reforma y especialmente desde la Ilustración (por ejemplo Paulus I, 245-251).

43 Gaechter, 117. También para Sabourin, 44 se trata «sans doute» de una «vision mentale».

44 Maldonado, 86. «At Evangelistae non solum non declarant Christi tentationes per visionem accidisse, sed etiam indicant accidisse re vera». Mas no se puede decir, en efecto.

45 Un ejemplo de tal devaluación del texto como consecuencia de una simple eliminación (en lugar de interpretación) de la figura del diablo lo ofrece la «Exposición de la fe para adultos» (Holl *Katechismus*), Nijmegen 1968, 105. Jesús supera en la tentación «tres cosas que acechan a aquel que quiere avanzar». El lema de Mt 4, 1-11 es «no éxito, sino servicio».

historia mitológica. No se trata de recuperar una figura de la mitología de aquella época como es, a mi juicio, la personalidad del diablo. Se trata de no perder la dimensión fundamental de la obediencia del Hijo de Dios expresada con categorías míticas. El «diablo» significa la experiencia de que el mal no radica simplemente en el libre albedrío del hombre, sino que puede ejercer un dominio sobre él. La dimensión mitológica de nuestro texto implica que los ángeles sirvieron a Jesús (v. 11). Ellos ocupan el puesto que ha dejado el diablo. Ellos son una expresión mítica de la presencia y la ayuda de Dios. Y la dimensión mitológica implica, por último, el hablar, no de tentaciones cotidianas, sino de tentaciones radicales del Hijo de Dios. El relato no aborda experiencias humanas cotidianas, sino la cuestión de quién ejerce la soberanía en el mundo: el diablo, al que Jesús no se somete y que por eso tiene que ceder el puesto, o Dios, que envía a sus ángeles. En suma, sin sus dimensiones míticas el relato degeneraría en ejemplo para unas experiencias cotidianas que varían de un caso a otro. Pero gracias a sus dimensiones míticas, el relato se convierte en un motivo de esperanza y en expresión de la confianza en el Hijo de Dios, que con su obediencia venció al diablo, y en Dios, cuyos ángeles asistieron al obediente. Entendido en esta línea, el relato tiene sentido al comienzo de un evangelio que desarrolla lo que significa la obediencia a Dios. El relato anticipa así, nuclearmente, el camino que el Hijo de Dios recorrió en todo el evangelio, precediendo a sus discípulos, y que le condujo finalmente a la resurrección y la soberanía en el cielo y en la tierra (28, 18)⁴⁶.

3. *El comienzo de la comunidad en Galilea (4, 12-22)*

a) *Jesús en la Galilea de los paganos (4, 12-17)*

Bibliografía: cf. la bibliografía * indicada en el *excursus* a 2, 23 sobre las citas de cumplimiento.

46. El Gran Inquisidor de Dostoievski (en *Los hermanos Karamazov*), aborda espléndidamente esta perspectiva: el Hijo de Dios, que rechazó la oferta de poder del diablo, es juzgado por su propia Iglesia; ésta hubo de concertar el pacto con el diablo en atención al hombre, que encontró demasiado exigente el camino del Hijo de Dios. De ese modo el camino del Hijo de Dios causa sufrimiento en el hombre, a través de la Iglesia.

12 Pero cuando oyó que Juan había sido entregado, volvió a Galilea. 13 Y abandonó Nazaret¹, fue y se estableció en Cafarnaún junto al mar, en territorio de Zabulón y Neftalí, 14 para que se cumpliera lo que había dicho el profeta Isaías:

- 15 «La tierra de Zabulón y la tierra de Neftalí
camino del mar, allende el Jordán,
Galilea de los paganos,
16 el pueblo que habitaba en tinieblas,
vio una gran luz,
y a los que habitaban en tierra y sombra de muerte
una luz les brilló».

17 Desde entonces comenzó Jesús a proclamar y decir: «Convertíos, porque el reino de los cielos está cerca».

Análisis

1 *Estructura* Es difícil establecer una articulación clara. El v 17 es considerado por muchos autores como un nuevo comienzo: el inicio de la primera parte del evangelio. Pero la expresión ἀπο τότε ofrece la conexión con los vv 12-16². Es decisivo, a mi juicio, que esta sección coincida con el sumario marquiano 1, 14s. Mc 1, 14 tiene su correspondencia en Mt 4, 12, y Mc 1, 15, en Mt 4, 17. Mt inserta entre esos textos el v 13 sobre el traslado de Jesús desde Nazaret a Cafarnaún, y los vv 14ss, la cita de cumplimiento correspondiente. Solo después del traslado de Jesús a Cafarnaún, que viene a cumplir el vaticinio de Isaías, puede acontecer la predicación de Jesús en Galilea. El texto tiene, pues, tres partes: el v 12 forma y prepara la transición, el v 17 contiene el enunciado principal, el comienzo de la predicación de Jesús con sus primeras frases, destacadas con dos verbos κηρυσσειν και λεγειν, los vv 13-16 mencionan el presupuesto de la predicación de Jesús, que comienza en el v 17.

2 *Redacción* En los versículos marco (vv 12-17) el evangelista introduce las modificaciones respecto al modelo marquiano³. Llamam la atención las fórmulas estereotipadas. Los vv 12s están en conexión con

1 El texto originario (controvertido) dice Ναζαρετ

2 Krentz, Kingsbury y otros, cf. Introducción, nota 11, sobre la crítica a esta tesis especialmente, Introducción, nota 12, 15. También en 16, 21 posee la expresión ἀπο τότε ηρξάτο una función conectiva, cf. el análisis de 16, 13-20.

3 Cf. Introducción («vocabulario preferencial»). Son de Mateo vv 12 ἀκουσας δε, ἀναχωρεω, Γαλιλαια, v 17 (ἀπο) τότε, βασιλεια των ουρανων.

2, 22s (incluida la cita de cumplimento) Además, el v 12 hace referencia al 14, 13 también allí Jesús se entera de la suerte que corre Juan y se retira El mensaje de Jesús se formula en el v 17 en los mismos términos que la predicación de Juan en 3, 2, y en términos muy similares a los del discurso encomendado a los discípulos en 10, 7 La introducción al v 17 reaparece en forma semejante en 16, 21, también allí como conclusión y recapitulación de enunciados anteriores más que como un nuevo comienzo El término sorprendente Ναζαρά en v 13 podría ser una reminiscencia de una frase perdida en la fuente de los *logia*, cuya huella se encuentra también en Lc 4, 16 El resto del v 13 es redaccional, Mateo combina en él una antigua noticia sobre el traslado de Jesús a Cafarnaún (cf *infra*) con términos tomados de Is 8, 23s (Ζαβουλὼν, Νεφθαλίμ, παραθαλασσιος) Quizá la formulación esté ya determinada por Mc 1, 16 (παρα την θαλασσαν) El v 13 es, pues, redaccional pero está totalmente conformado por la tradición⁴

3 El texto de la *cita de cumplimiento*⁵ no coincide ni con el texto hebreo ni con los LXX ni con el targum Lo más afín es el texto masorético⁶ En su primera parte se abrevia la cita respecto a todos los textos veterotestamentarios conocidos, eliminando entre otras cosas todos los enunciados verbales El peso se desplaza así a la segunda parte de la cita, tomada de Is 9, 1 En cuanto a Is 8, 23, esta cita ofrece solo una serie de sujetos para el aoristo εἶδεν determinados por enunciados adverbiales También llama la atención el segundo verbo, ἀνέτειλεν, porque esta traducción del hebreo נָא (λαμπειν) no es obvia ni aparece en ningún otro lugar Cabe preguntar si late aquí una reminiscencia de Núm 24, 17⁷ En ese caso el texto de la cita presupondría probablemente una interpretación mesiánica de Is 8, 23s, concretamente una interpretación cristiana, ya que el pasaje no se interpretó en el judaísmo con sentido mesiánico⁸ y los aoristos tampoco la favorecen ¿Hay que contar,

4 Cf Introduccion, p 52ss (participio) son de Mateo καταλειπω, ελθων, κατοικεω, ορια Es plenamente mateana la introduccion a la cita de cumplimiento v 14, cf *excursus* en 2, 23, seccion 2

5 Cf especialmente Stendahl, *School*, 104-106, y Soares-Prabhu, *Formula Quotations*, 84-105

6 Solo a el le corresponden la palabra γῆ reduplicada, unida por la partícula και, los aoristos εἶδεν y ἀνέτειλεν, καθημενος A los LXX corresponden la forma Νεφθαλίμ, σκια θανατου, la supresión de los verbos en v 15 depende de los LXX, corresponden también a los LXX A Ὅδον θαλασσης, ὁ καθημενος Ὅδον θαλασσης figura asimismo en Aquila y Teodoción Hay que indagar además si influyeron Sal 106, 10 (καθημενους ἐν σκοτει και σκιᾷ θανατου) e Is 58, 10 (ἀνατελεῖ ἐν τῷ σκοτει το φῶς σου)

7 Soares-Prabhu, *Formula Quotations*, 100

8 Is 9, 1 fue aplicado en el judaismo a la iluminación por la *tora* oral, cf Bill I, 162, IV, 961 La palabra «luz» es nombre mesiánico, cf Lc 1, 79 y Bill I, 67, 151 (PesiqR 36 = 161a) y 161s

pues, con una traducción cristiana *ad hoc* de este pasaje? Esta traducción no puede proceder del evangelista Mt⁹, ya que crea notables dificultades por el contexto de la cita. La dificultad menor consiste en que la expresión $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \text{'}\text{Ιορδάνου}$ es totalmente superflua, pues se refiere exclusivamente a la «Galilea de los paganos». ¿Por qué Mateo no eliminó aquí esa expresión, después de suprimir partes notables de Is 8, 23? Pero la dificultad mayor consiste en que $\gamma\eta\ \text{Ζαβουλῶν}$ tampoco encaja en el contexto mateano. Jesús se traslada de Nazaret, situada en la región de Zabulón, a Cafarnaún, tierra de Neftalí. ¿Qué significa, pues, el anuncio de salvación al país de Zabulón que Jesús acaba de abandonar? Está claro que hay aquí una tensión y que Mateo adoptó la cita solo por la expresión «Galilea de los paganos» y no por las indicaciones geográficas. Mateo recibió, pues, la cita de la tradición cristiana, y en este caso no la «descubrió» por su contexto inmediato, el v 13 (a diferencia de otras citas de Mt 1-2).

4 *Origen*. Aparte de Mc 1, 14s, Mateo utiliza una tradición según la cual Jesús tuvo su residencia fija en Cafarnaún¹⁰. El evangelio de Marcos¹¹ y otras fuentes¹² permiten detectar esa tradición indirectamente. Solo en Mateo adquiere rasgos más claros: según Mt 13, 55s, solo las hermanas de Jesús (¿casadas?) viven en Nazaret, mas no sus hermanos ni María, que vivía en casa de los hijos. También 17, 24s sugiere que Jesús paga el impuesto del templo en Cafarnaún (¿en su vivienda?). No está claro a qué casa se refiere el Mt 17, 25, y otro tanto ocurre con 9, 10 28¹³. Esta tradición indujo, al parecer, la fórmula que aparece en v 13. Otra dificultad es la creada por Mc 1, 21, recogido aquí por Mt. El dato es interesante en un doble aspecto: muestra, en primer lugar, la fidelidad de Mateo, incluso en su formulación redaccional, a las tradiciones que recibe, aun cuando ello le crea dificultades (como le ocurre aquí entre el dato de Mc y las indicaciones geográficas de la cita), y muestra probablemente, en segundo lugar, que Mateo tiene presente el evangelio de Marcos y lo elabora «con arreglo a un plan»: es decir, él sabe ya ahora que omitirá Mc 1, 21-28, y por eso puede utilizar aquí el v 21.

9 Contra Stendahl, *School*, 106, Rothfuchs, *Erfüllungszitate*, 67-70, McConnell, *Law*, 119, y Soares-Prabhu, *Formula Quotations*, 103 (traducción del hebreo «made in function of the role of the quotation in Mt's Gospel»)

10 Cf Srecker, *Weg* 95s

11 Cf Mc 2, 1, 9, 33

12 Cf Jn 2, 12 se habla aquí de un viaje de toda la familia de Jesús a Cafarnaún con un añadido (¿del evangelista?) «no muchos días»

13 La visión mateana de Cafarnaún como lugar de residencia de Jesús hace muy improbable la tesis de Schweizer según la cual Jesús fue para Mt el prototipo de los ascetas itinerantes (11, cf 37)

Explicación

- 12 Después del arresto del Bautista, Jesús pasa a Galilea. El texto emplea aquí el verbo παραδίδωμι, que el lector conoce por el relato de la pasión, para manifestar el paralelismo entre Jesús y Juan en la predicación y en el destino final. Mateo no da ninguna indicación sobre las motivaciones subjetivas de Jesús para su retirada¹⁴. Jesús vuelve solo a Galilea porque está en el
- 13 plan divino que actúe en la «Galilea de los paganos». Esto mismo justifica su traslado a Cafarnaún. Mateo destaca con las reminiscencias de la siguiente cita que el traslado responde al plan divino. Por qué, a nivel biográfico, abandonó Nazaret y eligió como residencia¹⁵ Cafarnaún, son extremos que no le interesan¹⁶.

4-16 En la cita, lo más importante para Mateo es la frase «Galilea de los paganos», que sintetiza las cuatro indicaciones geográficas anteriores. Mateo no cree que Galilea estuviera poblada por paganos¹⁷ o que la actividad de Jesús hubiera transcurrido total

14 Desde la Iglesia antigua se interpreta el retorno a Galilea como una forma de evitar a los enemigos del Bautista, por ejemplo Juan Crisóstomo, 14, 1 = 226s (Jesús escapa al odio de los judíos dirigiéndose a los paganos), Lohmeyer, 63 («la clandestinidad de una huida humana») El término ἀναχωρεῖν se puede entender así en el aspecto lingüístico, pero se tropieza con la dificultad de que Mt ignoraría en tal caso que Herodes, el tetrarca galileo que hizo ejecutar a Juan, tenía bajo su dominio Nazaret y Cafarnaún. Por si fuera poco, hay otra consideración que excluye la hipótesis de la huida. Mt pone en paralelo 4, 12s con 2, 22s, en el primer caso (2, 22s) se habla de huida, pero Mt omite precisamente en 4, 12s las indicaciones tomadas de 2, 22s que hacen referencia a una huida.

15 Κατοικέω = «settle in» (Liddell-Scott s. v.)

16. Este «conocimiento» se lo debemos a los comentaristas. Lo corriente es decir que Cafarnaún estaba a la orilla del lago y ofrecía facilidades para la huida. Meyer, 116 avanza otra propuesta. Jesús prefiere Cafarnaún, de talante más libre por el trato con los extranjeros.

17 Contra Kretzer, *Herrschaft*, 79. Para la historia de Galilea, cf. el *excursus* de Gnika, *El evangelio según san Marcos* I, 80s, para la comprensión de Mt, Ogawa, *Histoire*, 60s. La exégesis de la Iglesia antigua adopta a menudo la explicación de Eusebio (*Onom.* = GCS 11, 72) «Hay dos Galileas, de las cuales una se llama 'Galilea de los paganos' (la región de la tribu de Neftalí, situada presumiblemente en la Galilea superior, cedida por Salomón a Hirán) y la otra se halla en los alrededores de Tiberíades y de su lago», la región de Zabulón. «Galilea de los paganos» es, pues, una parte de Galilea, la situada al norte y hacia la zona desértica de Fenicia, a diferencia de la «Galilea de los judíos» al sur del lago de Tiberíades.

o parcialmente entre paganos. Deja en claro precisamente en su evangelio que Jesús era el Mesías de Israel, que actuó en sinagogas de Israel y que prohibió a sus discípulos misionar fuera de Israel (10, 5s). Además históricamente fue Galilea, después del año 70, la tierra nuclear de Israel. La expresión «Galilea de los paganos» posee, pues, un carácter ficticio. Con esta designación veterotestamentaria Mateo intenta anticipar, en un segundo plano aquello que la misión de Jesús desencadenó en la historia de la salvación: la llegada de la salvación a los paganos. También en Galilea, el Señor resucitado dio a los discípulos el mandato de hacer que todos los paganos sean discípulos suyos (28, 16-20). Desde la perspectiva futurista de la salvación orientada a los paganos y en coincidencia con el plan de Dios, comienza Jesús en v. 17 su predicación a Israel¹⁸. Mateo quiere apuntar, pues, una perspectiva que rige para toda la actividad de Jesús en la Galilea israelita¹⁹. También las citas de cumplimiento en 2, 23 y en 12, 18-21 sugieren esta perspectiva latente. Para Mateo es importante que la salvación para los paganos sea una perspectiva bíblico-profética. Los paganos reciben la salvación cuando Israel rechaza la βασιλεία (21, 43). La cita pasa a ser, así, una expresión de la reivindicación fundamental que, después de la separación entre la comunidad y la sinagoga y después de la destrucción de Jerusalén, mantiene el evangelista sobre la Biblia de Israel.

Un debate teológico sobre esta reivindicación solo puede producirse después de hacer la exégesis de las secciones decisivas de Mt 21-24.²⁰ Baste señalar aquí, a nivel histórico, que la exégesis eclesial no vio generalmente la función fundamental y polémica de la cita. Por eso, solo en raras ocasiones adquirió ésta un carácter antijudío. La razón de ello es la exégesis de «Galilea» habitual desde Eusebio²¹: Galilea consta

18. Está claro, al menos desde 4, 23.25, que la Galilea «de los paganos» es una región de Israel.

19. Por eso el v. 17 forma parte de nuestro texto no solo por razón de la fuente marquiana, sino también objetivamente por el contenido. Mt señala claramente la relación con los v. 13-16: ἀπὸ τότε; y sienta aquí una base teológica para el conjunto de la actividad de Jesús en Galilea descrita en 4, 23-19, 1.

20. Cf. las observaciones teológicas finales al final del volumen III de esta obra.

21. Cf. *supra*, nota 17.

de la «Galilea de los judíos» y «Galilea de los paganos» Según eso, el texto se refiere al envío de Jesús a los judíos, al pueblo que habitaba en tinieblas, y a los paganos que habitaban en tierra y sombra de muerte²² Es interesante hacer notar que fue, sobre todo, la exégesis alegórica la que más se aproximó al objetivo mateano «Jesús se retira de Judea para ir a los paganos La 'gran luz' es Cristo y el brillo del evangelio, ya no la ley»²³

Es muy difícil saber el alcance de la interpretación que Mateo hizo de los otros puntos de la cita, además de la «Galilea de los paganos»

«El «pueblo que habita en tinieblas» (v 16) se refiere a los paganos? Esto resulta problemático, ya que λαός designa siempre en Mt a Israel²⁴ No se puede saber, en términos alternativos, si la palabra φῶς se refiere a la persona o a la doctrina de Jesús Es posible que la región «allende el Jordán» designe para el evangelista el territorio al este del Jordán, donde Jesús actuaba en ocasiones (8, 28-34, 14, 22-33, 16, 5-20, 19, 1) La referencia a esa región junto con la mención de Zabulón solo se puede comprender en el supuesto de que la cita de Isaías no se cumpliera especialmente, según el evangelista, en el traslado de Jesús a Cafarnaún, sino en toda su actividad en Galilea «Camino del mar»²⁵ no se refiere, a tenor del v 13, al mar Mediterráneo, sino al lago de Genesaret —contrariamente al pasaje veterotestamentario—

El texto de Is 8, 23-9, 1 alude al nacimiento de un descendiente de David como signo de la pronta liberación de las tres provincias de Dor, Meguidó y Guilgal, ocupadas por los asirios²⁶

22 Ejemplos *Didaschalia*, 21 (= Achelis-Flemming, 109s), Alberto Magno, 132s («uterque populus»)

23 Orígenes, fr 70 = 44, cf también Rabano, 733 Cafarnaun es descrita como «villa pulcherrima» y «villa consolationis», símbolo del evangelio mismo Juan Crisostomo, 14, 1 = 226s refiere la cita a v 12 y a la huida de Jesús ante los judíos, que le persiguen «siempre y en todas partes», hacia la Galilea pagana

24 Cf 1, 21 Jesús franqueo excepcionalmente las fronteras de Israel, según Mt, cf 4, 25 y especialmente 15, 29, a diferencia de Mc 7, 31

25 'Οδὸν debe entenderse en sentido preposicional, como en los LXX, cf LXX Dt 1, 19, 1 Re 8, 48, 18, 43, etc

26 A Alt, *Jesaja* 8, 23-9, 6, en Id, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* II, München 1953, especialmente 210-212, sobre la interpretación global H Wildberger, *Jesaja* I, 1972 (BK 10/1), especialmente 373s, 377, 386-389

La interpretación mateana de la cita no afecta al sentido originario ni podía afectarle. Al igual que todo el cristianismo primitivo y también al igual que la exégesis de los profetas por parte de la secta de Qumrán, el evangelista entendió el sentido de un vaticinio veterotestamentario desde el presente, como tiempo especial de acción salvífica de Dios²⁷. Solo nosotros podemos distinguir entre el sentido originario de un pasaje bíblico y su actualización posterior.

En nuestro caso hay un «puente» entre el sentido originario de la cita de Isaías y su exégesis neotestamentaria. Llama la atención en Is 9, 5 el carácter escatológico de los nombres mayestáticos, que «trasciende con mucho el significado histórico de cualquier descendiente de David»²⁸. Por eso el vaticinio implica desde el principio una abertura nunca colmada históricamente.

En mayor medida que en otros vaticinios veterotestamentarios, la exégesis eclesial de este pasaje ha delatado la tensión entre el sentido originario y la aplicación neotestamentaria. Se ha hecho notar reiteradamente que el texto mateano no se corresponde con el texto de Isaías. Así, se ha señalado que la frase *primo tempore* (Is 8, 23 Vg) se refiere a la época de Tiglat-Pileser²⁹. Jerónimo transmite una exégesis judeo-cristiana que relaciona entre sí tipológicamente el tiempo de los asirios y el tiempo de Jesús, porque las tribus de Zabulón y de Neftalí fueron las primeras en ser deportadas, también fueron las primeras en ser liberadas de sus errores³⁰. Especialmente interesantes son las reflexiones de Calvino, quien constata que «Mateo parece insuflar otro significado al testimonio del profeta», pero señala que la intención del vaticinio isaíático no se limita al hecho de predecir que «el rey Senaquerib» sería «puesto en fuga» a las puertas de Jerusalén. El profeta «ve algo más» y vaticina «la renovación general de toda la comunidad». El retorno del pueblo del exilio fue quizá el comienzo de la luz, que «solo brilló en todo su esplendor cuando apareció el sol de justicia, Cristo»³¹.

Esta exégesis de Calvino es interesante porque éste no excluye a Israel para aplicar la palabra de Isaías a un pueblo nuevo, la

27 Cf. U. Luz, *Das Geschichtsverständnis des Paulus*, 1968 (BEvTh 49), 89-94, 103-107.

28 Wildberger, *Jesaja* I, 387.

29 Tomás de Aquino, *Lectura*, n.º 355 (como posibilidad).

30 Reproducción en Tomás de Aquino *Catena* I, 147.

31 Calvino I, 153s.



Iglesia. El destino de Israel es el de ser como un «espejo» que describe «la situación del género humano antes de ser liberado por la gracia de Cristo»³². El cumplimiento de los vaticinios veterotestamentarios solo se produce, según esta exégesis de Calvino, si Israel participa en él. La idea parece sistemáticamente fecunda, pero hay que decir con claridad que no es mateana.

17 «Desde entonces» —en esta expresión recoge el evangelista todo lo relacionado con el afincamiento de Jesús en Cafarnaún— inicia Jesús su proclamación del reino de los cielos. Asume literalmente la predicación de Juan Bautista (3, 2). A diferencia de Mc 1, 15, falta en las palabras de Jesús la indicación del cumplimiento del plazo³³ y, por tanto, el elemento de presente en su predicación. El reino de los cielos se convierte en Mateo en una magnitud aún ausente (solo en 11, 12 y 12, 28 se entera el lector de que ha comenzado)³⁴. Ese Reino es la hora de la verdad que se está aproximando, cuando Dios se manifieste en el juicio. Con esta idea de la βασιλεία se comprende por qué Mateo puede relacionar tan íntimamente la predicación del Bautista y la de Jesús. En su texto falta además la invitación a creer en el evangelio: εὐαγγέλιον es para el evangelista, simplemente, el anuncio de la βασιλεία que hace el Jesús terreno (cf. *excursus* sobre 4, 25) y no un kerigma cristológico dissociable de él. De ahí que esa frase marquiiana resulte superflua. La frase «Convertíos, porque está cerca el reino de los cielos» interpreta en la línea de Mateo, en síntesis y exhaustivamente, lo que significa la fe en el evangelio. Es significativa la palabra inicial μετανοείτε, en imperativo. Si designa la conversión que ha de preceder a la vida y al bautismo cristiano³⁵, este imperativo aparece como puerta de entrada de la instrucción siguiente sobre una

32. *Ibid.*, 154.

33. Καίρως tiene siempre en Mt sentido escatológico, como referencia al *eschaton* pendiente (8, 29).

34. Kingsbury, *Structure*, 128-149, propone una interpretación de βασιλεία totalmente distinta: para él, el aspecto presente y el futuro son equivalentes; la βασιλεία está en desarrollo en la época de Jesús, que Kingsbury considera desde su nacimiento hasta la parusía (28, 20). Esta interpretación olvida, a mi juicio, el énfasis futurista y escatológico del lenguaje de Mateo (cf. frases con εἰσερχεσθαι, parábolas, etc.). Cf. *supra*, comentario a 3, 2

35. Cf. comentario a 3, 11.

justicia superior a realizar en la vida del cristiano³⁶. Está claro que *el imperativo precede y predomina en el mensaje mateano de Jesús*: según el plan de Dios, Jesús el Hijo de Dios justo y triunfador de Satanás, proclamó en Galilea las exigencias, a la luz del inminente reino de Dios, para la futura salvación de los paganos. La proximidad del reino de los cielos no es, pues, para Mateo un contenido yuxtapuesto a la llamada penitencial, un contenido secundario («indicativo») de la predicación, sino el horizonte que la fundamenta, intensifica y corona.

Para perfilar mejor el sentido de Mt es extraordinariamente útil la interpretación, totalmente diferente, del joven Lutero, inspirado en Pablo: Lutero ve en la predicación de Jesús que figura en el v. 17 una doble formulación del evangelio como exposición de la ley: «Al decir a todos 'haced penitencia' considera .. a todos pecadores y . trae así un *cacangelio* . y ejerce una extraña función. Pero al decir que ha llegado el reino de los cielos, es una buena noticia... y ésta es su verdadera función, la función de evangelio»³⁷. Mt no podría hacer esa distinción. Para él, el evangelio de la βασιλεία (4, 23) es el evangelio único e indivisible, la llamada de Dios a la luz del Reino próximo. Su imperativo no tiende ni a desanimar ni a humillar a los soberbios al declararlos pecadores, sino que es un don, la oportunidad de salvación brindada a los paganos.

b) *La vocación de los discípulos junto al mar de Galilea*
(4, 18-22)

Bibliografía: Bartina, S , *La red esparavel del evangelio* (Mt 4, 18; Mc 1, 16): EstB 19 (1960) 215-227; Wuellner, W H , *The Meaning of «Fishers of Men»*, Philadelphia 1967.

18 Caminando por la ribera del mar de Galilea, vio a dos hermanos, Simón, llamado Pedro, y su hermano Andrés, echando la red en el mar, pues eran pescadores. 19 Y les dice:

36 El *Opus imperfectum*, 6 = 674 dice muy significativamente sobre el tema de la penitencia: «Dios, que al principio no anunció la justicia, sino la penitencia, muestra así que la culpa de los pecadores no reside en la naturaleza ignorante, sino en la voluntad. La penitencia es un correctivo de la voluntad, no la mejora de una naturaleza mala»

37 Lutero II, 45s = WA 1, 113s (sermón de 1516)

«Venid conmigo y os haré pescadores de hombres». 20 Y ellos al instante, dejando las redes, le siguieron.

21 Caminando adelante, vio a otros dos hermanos, Santiago el de Zebedeo, y su hermano Juan, que estaban en la barca con su padre Zebedeo arreglando sus redes; y los llamó. 22 Y ellos al instante, dejando la barca y a su padre, le siguieron.

Análisis

Con la palabra Γαλιλαία (v. 18) nuestro texto conecta con el anterior, y con el término ἀκολουθέω (v. 20.22) prepara el siguiente. La ligera elaboración mateana de la fuente Mc 1, 16-20¹ refuerza la simetría entre los dos episodios de vocación: el lector entrevé que eso ocurre exactamente cuando alguien es llamado por Jesús.

Explicación

- 18 Mateo describe, al igual que Marcos, en frases escuetas la llamada de las dos parejas de hermanos. A diferencia de Mc 3, 16, introduce a Simón, desde el principio, como el Pedro conocido por la comunidad. Como primer apóstol (10, 2), es llamado en primer lugar en los sinópticos, a diferencia de Jn 1, 40-42. Pedro es sobrenombre, y no nombre propiamente dicho². Jesús aborda a los dos pescadores cuando están echando la red

1. Cf. Introducción (p. 58ss), son de Mt en v. 18 περιπατέω (? , evitando la expresión reduplicativa παράγων παρά de Mc 1, 16), anteposición de la aposición «dos hermanos» al introducir a nuevas personas (cf. v. 21, 9, 9), ὁ λεγόμενος después del nombre propio; βάλλω, en v. 19. presente histórico en λέγει; omisión de la expresión superflua ὁ Ἰησοῦς, ποιέω con, doble acusativo (omisión de γενέσθαι), en v. 20 οἱ δέ, εὐθέως, en v. 21· καί + partic. + ἐκείθεν, la mención del padre aparece pospuesta en Mc 1, 20 y antepuesta en Mt; en v. 22: cf. v. 20.

2. Todos los apóstoles cuyo nombre pudiera dar lugar a confusiones aparecen en Mt 10, 2-4 con un sobrenombre o un añadido. Mientras que Mc evita (casi) consecuentemente el nombre de Simón desde 3, 16 (cambio de denominación), en Mt aparece Simón en perícopas donde este nombre figura en la tradición y en apóstrofes (16, 17; 17, 25, como ya en Mc 14, 37).

esparavel³. Los invita a abandonar el trabajo y quiere hacer de ellos pescadores de hombres. La parábola de la red de pescar aclara esta expresión en el evangelio de Mateo desde la perspectiva de la actividad misionera (cf. 13, 47). Los dos abandonan al instante su red y siguen a Jesús. La palabra ἀκολουθεῖω, importante para Mateo, aparece aquí por primera vez. El adverbio εὐθέως y el abandono de las redes, sin arrastrarlas a tierra, muestran la obediencia radical de ambos. En el segundo episodio, el texto no hace referencia a los jornaleros del Zebedeo, no porque el evangelista oculte la relativa riqueza de la familia, ni para destacar la dureza de la ruptura con el padre, que se queda solo, sino porque son superfluos para el relato y perturban la simetría de las dos narraciones de vocación. Ha desplazado, en cambio, el adverbio «al instante» deliberadamente para subrayar, como en el v. 20, que los dos llamados obedecieron a Jesús de modo radical. Las palabras finales de los dos episodios (οἱ δὲ εὐθέως ἀφέντες... ἠκολούθησαν αὐτῷ), exactamente paralelas en v. 20 y en v. 22, muestran dónde se centra el interés del evangelista.

Resumen

Siendo la palabra «discípulo» un término eclesiológico en el evangelio de Mateo⁴ y dado que la comunidad considera, según 4, 15s, la «Galilea de los paganos» como su propio lugar espiritual, esa comunidad sabe que el texto habla de su propio origen. El texto antepone, además, la vocación de Pedro y la subraya con la frase τὸν λεγόμενον Πέτρον; Pedro gozaba de especial predicamento en la región de Siria⁵. Pero Mateo no pretende atribuir a Jesús los inicios de la comunidad en sentido histórico. Tampoco se trata primariamente de acreditar mediante testigos oculares la fiabilidad de la tradición y, concretamente, del sermón de la montaña, que figura a continuación⁶. Los inicios del grupo

3. El ἀμφίβληστρον se lanza, desaparece bajo el agua y se recoge de nuevo, a diferencia de la red de arrastre (σαγήνη, cf. 13, 47), que cubre una gran superficie; cf. Krauss, *Archäologie* II, 143, 145s; Dalman, *Arbeit* VI, 346s; Bartina*, 217-222.

4. Luz, ZNW 62 (1971) 141-160.

5. Cf. Introducción, 86ss.

6. *Opus imperfectum*, 7 = 674.

de los doce apóstoles (cf 10, 2), tan importantes para el primer período de la Iglesia, tampoco constituyen el objeto de su interés. Su escasa preocupación «histórica» queda patente teniendo en cuenta que el grupo de los doce nunca aparece constituido propiamente, después de la llamada de los cuatro discípulos y de Mateo (9, 9), el grupo figura sin más en 10, 1s como algo obvio⁷.

Mateo ve conjuntamente al Jesús terreno y al Señor glorificado con presencia efectiva. Así, este relato sobre el origen de la comunidad posee para él un significado «típico». Cuando se proclama el evangelio de Jesús sobre el reino de los cielos (4, 17), los hombres son llamados a la obediencia radical. Así surgió y surge la comunidad. En el sumario 4, 23-25, la yuxtaposición de v 23 y v 25 expresa la misma idea. Y esta idea es también determinante para la estructura de los capítulos siguientes. Mateo describe la actividad de Jesús de palabra (5-7) y de obra (8-9), pero esta descripción se extiende directamente a la actividad de los discípulos y a la comunidad (10). Para Mateo, la dimensión eclesiológica forma parte del relato de la predicación y de la actividad de Jesús. Justamente por eso tiene que dejar claro en el prólogo que la consecuencia y el objetivo de la llegada del Hijo de Dios, Jesús, a Galilea es la génesis de la comunidad. La «Galilea de los paganos» es el lugar originario de la comunidad.

¿En qué sentido posee el episodio una significación «típica»? Dado que el v 19 habla de la tarea de la predicación y el texto de 28, 16-20 confía la misma misión a los discípulos, se podría ver en este texto la vocación de los predicadores eclesiales. Pero esto resulta imposible por la reiteración del término central ἀκολουθέω en el v 25 en el que se habla, en línea típicamente mateana⁸, del seguimiento de los ὄχλοι. La circunstancia de que Mateo utilice el verbo central ἀκολουθέω, que aplica tan a menudo al discipulado para expresar la relación de las masas populares con Jesús, ofrece una indicación hermenéutica clara: el seguimiento de los discípulos no distingue a éstos del pueblo adicto a Jesús, sino que este pueblo forma unidad con los dis-

7 Mt evita la palabra ἀποστολος (solo la emplea en 10, 2) y designa a los doce como μαθητης es un termino que permite que la comunidad se identifique con los doce discipulos, mas no asi ἀποστολος (cf Luz, ZNW 62 [1971] 157).

8 Cf también 8, 1, 12, 15, 19, 2, 20, 29 (siempre redaccional).

cipulos gracias al seguimiento. Encontramos aquí una primera alusión a la estructura de la comunidad mateana, en la que no hay un grupo especial de seguidores ni una estructura ministerial constitutiva⁹. Una característica de la idea mateana de seguimiento es que éste persiste después de pascua y constituye incluso la verdadera esencia de la Iglesia¹⁰.

Mateo radicaliza la exigencia de seguimiento, y esto se ajusta a su esquema. Hay que mencionar aquí, además del abandono «instantáneo» de las redes y del padre, la relevancia que tiene el abandono del padre carnal por obedecer al Padre celestial en el evangelio de Mateo (cf. 8, 21, 10, 35-37, 19, 29 y sobre todo 23, 9, donde parece excluirse la paternidad terrena). Es posible que tenga aquí un eco la dolorosa ruptura con la sinagoga, agravada aún más en la situación de diáspora y que implicaba una escisión de las familias. Es importante señalar, en todo caso, que esa obediencia radical, que implica la ruptura con la familia, se exige en Mateo a todos los miembros de la comunidad.

Historia de la influencia

La historia de la exégesis¹¹ ofrece muchas reflexiones que son ajenas al evangelista: el relato no supone que el servicio de la predicación haya de encomendarse a personas incultas¹². Hay que señalar, frente a muchas interpretaciones, que, según Mateo, Jesús llamó a los cuatro discípulos cuando los veía por primera vez. Es peculiar en tales relatos de vocación, destinados a subrayar la plena autoridad del mandato y la radicalidad de la obediencia, el silenciar los encuentros anteriores de los cuatro con Jesús. Cuando, por el contrario, se sostenía que no había sido el primer encuentro con Jesús, el objeto principal, en la antigüedad, era armonizar

9 Las observaciones de Trilling, *Amt*, muestran los escasos apoyos que ofrece Mt a este respecto.

10 Ya Marcos entendió el seguimiento, no en sentido literal, sino como una relación de todos los cristianos con Jesús que tienen su centro en la pasión.

11 Sobre la posthistoria del tema de los pescadores de hombres en la Iglesia antigua y en la iconografía, cf. Wuellner*, 239-246.

12 Desde Jerónimo *ad loc.* («envía gente iletrada a predicar para que no se piense que la fe nace del arte retórico y de la sabiduría»). Calvino I, 159 tiene que rechazar, en cambio, que ese pasaje invite a renunciar a la formación de los pastores de almas.

este texto con Jn 1, 35-51 (y Lc 5, 1-11)¹³ En época moderna, ciertos racionalistas (!) conservadores intentan salvar con tales afirmaciones¹⁴ la plausibilidad psicológica y, con ello, la historicidad de esa escena «ideal»¹⁵

La historia de la influencia está fuertemente marcada por el nombre de aquel de los cuatro llamados que nos es menos conocido Andrés. Precisamente porque no tenemos otras noticias de Andrés, este texto pasó a ser el evangelio de su fiesta (30 de noviembre). Los pocos datos que la Biblia nos ofrece sobre Andrés hicieron que se mezclaran muchos usos originariamente paganos con esta fiesta¹⁶. Por eso numerosas exégesis y sermones sobre el texto están marcados por la leyenda de Andrés¹⁷, especialmente por la idea de seguimiento hasta la cruz a través del martirio¹⁸.

13 Agustín, 2, 17 (37, 41)

14 Gaechter, 133. Jesús mantuvo primero una conversación con los hermanos a orillas del Jordán, Jn 1, 40-42.

15 La denominación no implica ningún juicio sobre el contenido histórico de la escena.

16 Andrés como abogado contra la gota y las denominadas «enfermedades de san Andrés» (el carbunco, entre otras), brujería y apariciones en la noche de san Andrés, noche de san Andrés como noche de coito, etc., cf. P. Sartori, *Andreas II*, en *HWDA I*, 398-405.

17 P. M. Peterson, *Andrew, Brother of Simon Peter His History and his Legends*, 1958 (NT S 1).

18 Cf. el impresionante sermón de Lutero de 1516 (!) = *WA I*, 101-

II

LA ACTIVIDAD DE JESUS EN ISRAEL CON PALABRAS Y OBRAS (4, 23-11, 30)

Esquema introductorio (4, 23-25)

Bibliografía: Lohfink, G., *Wen gilt die Bergpredigt? Eine Redaktionskritische Untersuchung von Mt 4, 23f und 7, 23f*: ThQ 163 (1983) 264-284; Neirynk, F., *The Gospel of Matthew and Literary Criticism*, en Didier, *Evangile* 37-69.

23 Y recorría toda Galilea, enseñando en sus sinagogas, proclamando el evangelio del Reino y curando toda enfermedad y toda dolencia en el pueblo. 24 Su fama llegó a toda Siria. Y le trajeron todos los que se encontraban mal con enfermedades y sufrimientos diversos, endemoniados, lunáticos y paralíticos, y los curó. 25 Le siguió una gran muchedumbre de Galilea, de la Decápolis, de Judea y de la Transjordania.

Análisis

1. *Composición.* El versículo 23 se repite casi literalmente en 9, 35. Mateo establece así una clara inclusión de los capítulos 5-9. Schniewind ha mostrado que el v. 23 anticipa la estructura de estos capítulos: «El Mesías de la palabra, el predicador, es

descrito en los capítulos 5–7, y el Mesías de las obras, el sanador, en los capítulos 8 y 9»¹. El v. 23 conecta con 4, 12.15.17 mediante las palabras Γαλιλαία, κηρύσσω y βασιλεία. La palabra διδάσκω anticipa 5, 1s. Esta sección, pues, aunque sea el título de los capítulos 5–9, posee un carácter de enlace e ilustra la tendencia mateana a unir con perícopas de transición las partes principales en lugar de separarlas con cesuras. También los v. 24s aparecen cuidadosamente formulados en el aspecto compositivo y forman con 5, 1s y 7, 28–8,1; 8, 16 un marco en torno al sermón de la montaña²:

4, 23	Καὶ περιῆγεν... διδάσκων - - - μαλακίαν	9, 35
4, 24	προσῆνεγκαν αὐτῷ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας / δαιμονιζομένους / ἐθεράπευσεν	8, 16
4, 25	ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοί	8, 1
5, 1	(ἀναβαίνειν) ὄρος (καταβαίνειν)	8, 1
5, 2	(διδάσκω)	7, 29

El texto es formalmente un sumario. En él ocupa la actividad curativa de Jesús el espacio principal y no, como en los capítulos siguientes 5–7, que se ocupan de la enseñanza. Los sumarios de Mc transmiten como contenido principal milagros de curaciones; Mateo se atiene a su fuente. La construcción es desaliñada: a una frase genérica sobre la predicación y las curaciones en Galilea (v. 23), sigue en v. 24b una noticia sobre las curaciones de Jesús; el v. 24a queda un tanto suelto y se prestaba mejor como preparación del v. 25, donde se habla de muchedumbres que siguen a Jesús.

2. *Redacción.* La construcción desaliñada se explica por las fuentes. Aunque el sumario como tal no tiene ninguna correspondencia en Marcos, el Mateo ligado a la tradición adopta fórmulas libres en muy pocos puntos³: la frase decisiva del v. 23 es sin duda aporte suyo, pero formulado en estrecha conexión con Mc 1, 39, cf. 1, 14.21.34; 6, 6. El fundamento de v. 24 es Mc 1, 28.32.34; del v. 25 es Mc 3, 7s. El

1. Schniewind, 36.

2. Neirynek*, 67; Lohfink*, 268–271. En rigor habría que considerar 4, 23–5, 2, como una sola perícopa, pero no es solo introducción al sermón de la montaña, sino a su primera parte al conjunto de los capítulos 5–9.

3. Son de Mt (cf. Introducción, p. 85ss) v. 23· εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας, νόσος, μαλακία, λαός; v. 24 ἀπέρχομαι, σεληνιάζομαι, βασαν-, παραλυτικός (cf. 8, 6; 9, 2.6); v. 25· ἀκολουθεῖω con ὄχλοι. Las indicaciones de lugar corresponden en parte a 3, 5. Son *hapaxlegómena* Συρία y Δεκάπολις.

evangelista contempla, pues, partes extensas de su fuente marquiana y elige en ellas material. Sabe perfectamente de antemano los textos de Marcos que va a omitir. Procede con arreglo a un plan meditado.

Explicación

Mateo compone un sumario sintético antes de referir detalles de la enseñanza y la actividad curativa de Jesús. Los numerosos pasajes que adoptan de nuevo ese sumario (además de 9, 35, también 8, 1.16; 12, 15s; 14, 35; 19, 2) producen la impresión de lo típico. Los ejemplos concretos son fragmentos de la predicación y de la actividad curativa de Jesús en los capítulos 5-9. Mateo no intenta, pues, ofrecer una exposición histórico-biográfica de la actividad de Jesús. Propone más bien un cuadro general que particulariza después con ejemplos concretos.

Con arreglo a la tradición (cf. Mc 6, 6), Mateo presenta a 23 Jesús recorriendo Galilea. La frase inicial («recorría toda Galilea») la refiere el evangelista a todo lo que sigue hasta el nuevo comienzo, igualmente subrayado, en 19, 1 («pasó de Galilea...»). La composición muestra que el evangelista imagina a Jesús actuando en el entorno de Cafarnaún, donde reside (8, 5.14; 9, 1). La enseñanza de Jesús «en sus sinagogas» sugiere dos cosas: Jesús se dirige a Israel y enseña como maestro de Israel en la sinagoga, al igual que aplica su actividad taumatúrgica al pueblo elegido⁴. Pero la expresión acentuada⁵ «*sus* sinagogas» pone de manifiesto que el evangelista y su comunidad poseen su propio lugar fuera de sus sinagogas. «Predicar» y «enseñar» no designan dos acciones diversas si se considera el conjunto del evangelio de Mateo⁶. Este había indicado ya en 3, 2 y 4, 17 el contenido de la predicación: la conversión ante la proximidad del Reino. Los capítulos 5-7 desarrollan lo que Mateo entiende por «enseñanza».

Junto a la enseñanza está la acción curativa de Jesús. El evangelista subraya que llevaban todos los enfermos a Jesús y

4. Sobre λαός cf. comentario a 1, 21.

5. Cf. 9, 35; 10, 17; 12, 9; 13, 54; 23, 34, e Introducción, p. 86ss.

6. Cf. *excursus* sobre 4, 25.

que él curaba *toda* enfermedad⁷ Hace de los milagros curativos de Jesús su actividad «normal»⁸ Para él no es tan importante la eclosión de la fuerza taumatúrgica de Jesús como la obediencia a la misión del siervo de Dios (cf 8, 14-17) y su dedicación fundamental al hombre El término de los Setenta, μαλακία⁹, solo figura en Mateo dentro del nuevo testamento y parece significar «dolencia» frente a la expresión, más fuerte, de «enfermedad»¹⁰ La afirmación de que Jesús cura las enfermedades «del pueblo», es decir, del pueblo de Dios, Israel, posee un acertado
 24 matiz bíblico En el v 24 Mateo alude con los tres términos «endemoniados, lunáticos y paralíticos» a curaciones que narrará más adelante (8, 28-34, 9, 1-8, 17, 14-21) en ejemplos concretos Es significativo que Mateo anticipe una exposición sumaria de la actividad curativa de Jesús de cara al sermón de la montaña es cierto que se preocupa primariamente por la enseñanza de Jesús y por eso coloca el contenido de los capítulos 5-7 antes de 8 y 9, pero el Jesús maestro no es sino el Hijo de Dios que asiste con su poder benéfico a los hombres —también a la comunidad—, por eso le siguen las muchedumbres De ese modo los v 23s sugieren una dimensión del «indicativo» de salvación, ausente tan a menudo en Mateo

25 El seguimiento de la muchedumbre es ingrediente del cuadro de la actividad de Jesús El lector sabe por 4, 21 lo que significa, al hablar de seguimiento de la muchedumbre¹¹, Mateo entiende el relato de 4, 18-22 en sentido típico La muchedumbre y los discípulos de los v 18-22 no deben concebirse, pues, como dos grupos absolutamente diferenciados¹², Mateo indica, más bien, de este modo que el discipulado debe prolongarse en la Iglesia

7 Cf 8, 16, 9, 35, 10, 1, 12, 15, 14, 35

8 Jesús cura todas las enfermedades según Justino, *Apol*, 1, 31, 48, 54 y Pseudo Clemente, *Hom* 1, 6, 4

9 Dt 7, 15 (πάσαν μαλακίαν/πάσας νοσοῦς) e Introducción, p 85ss Μαλακία es también infrecuente en la tradición rabínica, cf Kraus, *Lehnhw* II, 340

10 Cirilo de Alejandría, fr 37 = Reuss, 164 μαλακία = προσκαιρος ἀνωμαλία τοῦ σώματος, νοσος = ἀσυμμετρία τῶν ἐν τῷ σώματι στοιχείων

11 Con frecuencia redaccional, cf 8, 1, 12, 15, 14, 13, 19, 2, 20, 29

12 Lucas presenta un esquema totalmente diferente con la distinción entre los δώδεκα, los μαθηταί y el πλῆθος τοῦ λαοῦ, cf Lc 6, 12-17

Tiene que mencionar a la muchedumbre incluso en el plano compositivo para facilitar la comprensión del sermón de la montaña, donde la muchedumbre será oyente de la palabra junto con los discípulos (cf. 5, 1s), ya que lo dicho allí a los discípulos vale también para el pueblo, que es convocado igualmente para el seguimiento.

No es fácil detectar el sentido de las indicaciones geográficas. A diferencia de la fuente (Mc 3, 8), Mateo no hace referencia a Tiro y Sidón (paganos, cf. 15, 21s), como tampoco a Idumea¹³. Para saber si los nombres toponímicos se refieren a Israel¹⁴, es preciso aclarar el sentido que tiene la referencia a la Decápolis. En todas las ciudades de la Decápolis había minorías judías considerables¹⁵. Pero hay que tener en cuenta, sobre todo, que la región de la Decápolis formaba parte del «Israel bíblico». Lo probable es, pues, que la intención del evangelista sea referir la actividad y los éxitos de Jesús en Israel. Lo expresado en el v. 24a es diferente: las noticias sobre Jesús traspasan las fronteras de Israel y llegan a toda la provincia romana de Siria¹⁶.

Excursus: PREDICACIÓN, ENSEÑANZA Y EVANGELIO EN MATEO

Llama la atención la yuxtaposición de la *predicación* y la *enseñanza* en Mateo (4, 23; 9, 35, 11, 1). ¿Hay que diferenciar entre ambos¹⁷? Los

13 4, 25 y 5, 1 hablan de ὄχλοι, no como 4, 23 de λαός. Mt se refiere, obviamente, a muchedumbres de Israel. Emplea, sin embargo, una formulación cuidadosa. Jesús realiza sus curaciones en y para el pueblo santo (λαός), pero no le sigue el pueblo santo, sino los ὄχλοι. Así obtiene el evangelista varias ventajas: puede destacar el gran éxito de Jesús entre muchas personas de Israel (plural), al mismo tiempo, el término ὄχλος es más neutral que λαός y se presta mejor para concebir a las personas que «siguen» a Jesús como Iglesia potencial.

14 Trilling, *Israel*, 111; Lohfink*, 275s.

15 Schurer II, 148-195 *passim*.

16 Mt no puede designar simplemente la περιχωρος τῆς Γαλιλαίας (Mc 1, 28), Siria meridional, con Συρία; así lo indica inequívocamente la expresión ὅλην τὴν Συρίαν (contra Maier I, 96; Lohfink*, 274). Pero tampoco designa a Siria en el sentido de todo el levante, del que Palestina es una parte, este uso lingüístico es relativamente raro según W. Rolling, *Syria*, en KP V (1975) 469 y falta en el NT, cf. también Zahn, 172, nota 24. Si el texto se refiere a la provincia romana de Siria, hay un cambio sorprendente respecto a Mc que debe tener una razón. ¿Piensa el evangelista en su país natal?

1 La distinción entre *kerigma* y *didajé* es fundamental en todo el cristianismo primitivo según C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its De-*

datos parecen ambivalentes Mateo combina más estrechamente que Marcos el término διδασκω con la interpretación de la ley y con la predicación ética de Jesús (5, 2 19, 7, 29, 15, 9, 22, 16, 28, 20), en cuanto al contenido, y geográficamente con la sinagoga o el templo (4, 23, 9, 35, 13, 54, 21, 23, 22, 16, 26, 55) Los destinatarios de la enseñanza son los discípulos (5, 2, 7, 29) y el pueblo de Israel (5, 2, 7, 29, 9, 35, 11, 1, 13, 54, 21, 23, 26, 55), y solo una vez los paganos (28, 20) La combinación explícita de «enseñanza» con ley y ética aparece con especial claridad en las omisiones respecto a Marcos² Otro matiz frente a Marcos es que en Mateo el encargo de «enseñar» se da también y expresamente a los discípulos (28, 20), ellos continúan aquí la obra de Jesús³ El lenguaje de Mateo no es, pues, original, pero es más explícito que en Marcos

Mateo, asumiendo un lenguaje muy difundido en el cristianismo primitivo⁴, enlaza el término κηρυσσω con εὐαγγελιον y con βασιλεια Los destinatarios del κηρυσσειν son, en él, el pueblo de Israel y los paganos (24, 14, 26, 13), y nunca los discípulos, ya que κηρυσσειν designa en él la predicación misionera A diferencia de Marcos, Mateo indica casi siempre el contenido de la predicación⁵ Si el contenido del evangelio aparece definido en Marcos por el genitivo βασιλειας, Mateo suele indicar el contenido de la predicación con el término «evangelio del reino» o con frases escuetas (3, 1s, 4, 17, 10, 17) ¿Habrá que decir, pues, que Mateo distingue expresamente entre la predicación y la enseñanza de Jesús?

Sin embargo, a esto se opone el resumen del sermón de la montaña con la doble expresión «predicar» y «enseñar» en 4, 23, 9, 35, 11, 1⁶ Y también el mandato de misión, donde solo se habla de «enseñar» (28, 20), aunque Mateo habla en otro lugar de «predicación» del evangelio

velopments, London ²1966, 7-35 Para Mt defienden una diferenciación por ejemplo Bornkamm, *Enderwartung*, 35, nota 1, Hahn, *Mission*, 104s, Schweizer, 43s, y Ogawa, *Histoire*, 75s

2 Διδασκω falta en los paralelos mateanos a Mc 2, 13, 6, 30 34, 10, 1, 11, 17 (afirmaciones absolutas), 4, 1s (parábolas), 8, 31, 9, 31 (anuncios de la pasión)

3 H Flender, *Lehren und Verkundigen in den synoptischen Evangelien* EvTh 25 (1965) 705

4 Cf Mc 1, 14, 13, 10, 14, 9, Rom 10, 15s, 1 Cor 9, 23 27, 15, 1 11, 2 Cor 11, 4, Gál 2, 2, Flp 1, 15s, 1 Tes 2, 9, Col 1, 23, con βασιλεια Lc 8, 1, 9, 2, Hech 20, 25, 28, 31

5 Excepción (junto con 10, 27) 11, 1

6 La tesis de Schniewind indicada más arriba, comentario a 4, 23-25, nota 1, quedaría refutada si hubiera que distinguir entre *kerigma* y *didaje* en Mt

a los paganos (24, 14). ¿Hay, pues, en Mt un *kerigma* especial además de la *didagé* o previamente a ella? El tema de la relación entre κηρύσσειν y διδάσκειν se convierte así en una cuestión fundamental de la teología mateana.

Una pista podría ser la expresión εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας, que Mateo combina en 4, 23; 9, 35 y 24, 14 con κηρύσσειν. Mateo sometió así la expresión εὐαγγέλιον, tan importante para Marcos, a una elaboración consecuente. Eliminó todos los pasajes que se pueden entender en el sentido de que el evangelio, es decir, la predicación eclesial, rebasa al Jesús terreno o se yuxtapone a él⁷. Determinó muy consecuentemente el término εὐαγγέλιον con un atributo⁸. Añadiendo τῆς βασιλείας, señala que entiende por εὐαγγέλιον la predicación del Jesús terreno. Pero en 26, 13 expresa claramente que no le interesan solo las palabras de Jesús⁹, sino también sus obras. *Para Mateo es decisivo que toda la predicación eclesial (εὐαγγέλιον) se oriente Jesús terreno y no posea otro contenido que sus palabras y sus obras*. La expresión εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας es «Matthew's own capsule-summary of his work»¹⁰. La predicación y la actividad del Jesús terreno son el único criterio y contenido de la predicación cristiana.

La mayor dificultad procede de la fórmula τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας 24, 14. Al no quedar precisada la palabra τοῦτο por el contexto, τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον solo puede designar el evangelio de Jesús contenido en todo el evangelio de Mt. No se efectúa aún directamente la identificación de εὐαγγέλιον con la obra mateana, pero aparece ya sugerida¹¹. No es casual que la identificación de εὐαγγέλιον

7 Mc 1, 1 (el libro de Marcos como inicio de la predicación), 8, 35, 10, 29 (εὐαγγέλιον junto a Jesús como su «prolongación» en el presente)

8 P. Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium* I, 1966 (FRLANT 95), 241 y G. Strecker, *Das Evangelium Jesu Christi*, en G. Strecker (ed.), *Jesus Christus in Historie und Theologie (FS H. Conzelmann)*, Tübingen 1975, 541, sostienen que Mt se basa en un uso lingüístico abierto, no fijado aún cristológicamente, de εὐαγγέλιον, es decir, el lenguaje veterotestamentario-judío (así Stuhlmacher), que permite una nueva determinación

9 W. Marxsen, *El evangelista Marcos*, Salamanca 1981, 133, considera los cinco discursos del evangelio de Mateo como «evangelios»

10 Kingsbury, *Matthew*, 131.

11. Cf. Schniewind, 241 (sobre 24, 14); Dibelius, *Formgeschichte*, 264, nota 1 («este evangelio que yo ofrezco en mi libro», sobre 24, 14), O. Michel, *Evangelium*, en RAC 6, 1107-1160, en especial 1114

con un libro aparezca por primera vez en el seno y en el ámbito de influencia de la comunidad mateana¹² Su presupuesto es la identificación mateana de εὐαγγέλιον con la predicación y la actividad del Jesús terreno

Todo esto significa que la *predicación* del Reino y la *enseñanza* de la praxis ajustada a la voluntad de Dios no pueden disociarse desde la perspectiva global del evangelio de Mateo. El que lee el evangelio de modo continuado, encontrará el contenido de la predicación en los enunciados fundamentales de 3, 1s y 4, 17. Pero esta predicación del Reino culmina en la llamada a la acción. Observamos, asimismo, que el sermón de la montaña es διδασχὴ (5, 2), pero dirigida no solo a los discípulos, sino también al pueblo. Aquí aparecen los preceptos que Jesús mandó observar (28, 20). Pero el sermón de la montaña comienza con la perspectiva del reino de los cielos (5, 3.10), que forma el contenido del evangelio predicado (4, 23). *El sermón de la montaña no presupone, pues, el evangelio del Reino, sino que lo es.* De ahí que la predicación y la enseñanza no se relacionen en Mateo como el anuncio de salvación y el imperativo, ya que también la predicación apunta al imperativo¹³ y también la doctrina hace referencia al Reino. La predicación del Reino sitúa los postulados en el horizonte abierto y prometido por Dios, mientras que, a la inversa, la enseñanza viene a concretar los postulados del evangelio¹⁴. Los matices, desde la perspectiva del lenguaje de la tradición son diversos; pero el contenido es el mismo.

12 8, 2, 11, 3, 15, 3s, cf 2 Cl 8, 5 En Ignacio εὐαγγέλιον se refiere también al Jesús terreno (cf *Phld*, 5, 1, 9, 2) Es muy posible, a mi juicio, que Ignacio pueda entender también por εὐαγγέλιον un evangelio escrito, cf *Phld*, 9, 2, *Sm*, 7, 2, *Phld*, 8, 2 (junto al AT)

13 Strecker, *Weg*, 127 predicación es un «discurso mediante el cual se crea una situación nueva, una llamada decisiva a la que responde la conversión o el rechazo y sigue la salvación o la condena en el juicio final»

14 Flender, *Lehren und Verkundigen*. EvTh 25 (1965) 706 «Formalmente hablando el evangelio adquiere en Mateo la figura de doctrina, y la ley la figura de predicación».

EL SERMON DE LA MONTAÑA (5-7)

Bibliografía 1 Bibliografía exegetica Barth, G , *Bergpredigt*, en TRE V, 603-618, Betz, H D , *The Sermon on the Mount Its Literary Genre and Function* JR 59 (1979) 285-297, Bischoff, E , *Jesus und die Rabbinen*, 1905 (SIJB 33), Bligh, J , *The Sermon on the Mount A Discussion on Mt 5-7*, Slough 1975, Bocher, O , *Die Bergpredigt – Lebensgesetz der Urchristenheit*, en O Bocher y otros, *Die Bergpredigt im Leben der Christenheit*, 1981 (BensH 56), 7-16, Bornhauser, K , *Die Bergpredigt Versuch einer zeitgenossischen Auslegung*, 1923 (BFChTh 2, 7), Bornkamm, G , *Der Aufbau der Bergpredigt* NTS 24 (1977-1978) 419-432, Burchard, C , *Versuch, das Thema der Bergpredigt zu finden*, en G Strecker, *Jesus Christus in Histoire und Theologie (FS H Conzelmann)*, Tübingen 1975, 409-432, Davies, *Setting*, Dibelius, M , *Die Bergpredigt*, en Id , *Botschaft und Geschichte I*, Tübingen 1953, 79-174, Dupont, *Beattitudes* (3 vols), Eichholz, G , *Auslegung der Bergpredigt*, Neukirchen-Vluyn ⁶1984, Fiebig, P , *Jesu Bergpredigt*, 1924 (FRLANT 37), Friedlander, G , *The Jewish Sources of the Sermon on the Mount* (1911), reimpr New York 1969, Goppelt, L , *Das Problem der Bergpredigt*, en Id , *Christologie und Ethik*, Göttingen 1968, 27-43, Guelich, R A , *The Sermon on the Mount A Foundation for Understanding*, Waco 1982, Heinrich, G , *Die Bergpredigt*, en Id , *Beiträge zur Geschichte und Erklärung des NT III*, Leipzig 1905, 1-98, Hoffmann, P , *Auslegung der Bergpredigt I-V* BiLe 10 (1969) 57-65, 111-122, 175-189, 264-275, 11 (1970) 89-104, Jeremias, J , *El sermón de la montaña*, en Id , *Abba El mensaje central del nuevo testamento*, Salamanca ³1989, 237-258, Kurzinger, J , *Zur Komposition der Bergpredigt nach Matthäus* Bib 40 (1959) 569-589, Lapide, P , *Die Bergpredigt Utopie oder Programm?*, Mainz 1982, Lohfink, G , *Wem gilt die Bergpredigt? Eine redaktionskritische Untersuchung von Mt 4, 23-5, 2 und 7, 28f* ThQ 163 (1983) 264-284, Miegge, G , *Il Sermone sul Monte*, Torino 1970, Pokorny, P , *Der Kern der Bergpredigt*, Hamburg 1969, Reuter, R , *Die Bergpredigt als Orientierung unseres Menschseins heute* ZEE 23 (1979) 84-105, Id , *Bergpredigt und politische Vernunft*, en R Schnackenburg (ed), *Die Bergpredigt*, Düsseldorf 1982, 60-80, Schnackenburg,

R , *Die Bergpredigt*, 13-59, Schneider, G , *Botschaft der Bergpredigt*, Aschaffenburg 1969, Schweizer, E , *Die Bergpredigt*, 1982 (KVR 1481), Soiron, T , *Die Bergpredigt Jesu*, Freiburg 1941, Strecker, G , *Die Bergpredigt Ein exegetischer Kommentar*, Göttingen 1984, Stuhlmacher, P , *Jesu vollkommenes Gesetz der Freiheit Zum Verständnis der Bergpredigt* ZThK 79 (1982) 249-282, Tholuck, A , *Ausführliche Auslegung der Bergpredigt Christi nach Matthäus*, Hamburg ³1845, Windisch, H , *Der Sinn der Bergpredigt*, ²1937 (UNT 16), Wrege, H T , *Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt*, 1968 (WUNT 9)

2 *Bibliografía sobre la historia de la exégesis y de la influencia*
 Althaus, P , *Luther und die Bergpredigt* Luther 27 (1956) 1-16, Barth G , *Bergpredigt*, en TRE V, 611-618 (buena síntesis, bibl), Berner, U , *Die Bergpredigt Rezeption und Auslegung im 20 Jhdt* , 1979 (GTA 12), Beyer, H W , *Der Christ und die Bergpredigt nach Luthers Deutung* LuJ 14 (1932) 33-60, Beyschlag, K , *Die Bergpredigt und Franz von Assisi*, 1955 (BFChTh 57), Id , *Zur Geschichte der Bergpredigt in der Alten Kirche* ZThK 74 (1977) 291-322, Diem, H , *Luthers Lehre von den zwei Reichen, untersucht von seinem Verständnis der Bergpredigt aus*, 1938 (BEvTh 5), Duchrow, U , *Christenheit und Weltverantwortung Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*, 1970 (FBESG 25), *passim*, Fascher, E , *Bergpredigt II Auslegungsgeschichtlich*, en RGG³ I (1957) 1050-1053, Geyer, H -G , *Luthers Auslegung der Bergpredigt*, en H -G Geyer y otros (eds), «*Wen nuch jetzt, wann dann?*» (FS H -J Kraus), Neukirchen-Vluyn 1983, 283-293, Heintze, G , *Luthers Predigt von Gesetz und Evangelium*, 1958 (FGLP 10/11), especialmente 147-211, Jacobs, M , *Die Bergpredigt in der Geschichte der Kirche*, en O Bocher y otros, *Die Bergpredigt im Leben der Christenheit*, 17-40, Kantzenbach, F W , *Die Bergpredigt*, Stuttgart 1982, Kissinger, W S , *The Sermon on the Mount A History of Interpretation and Bibliography*, 1975 (ATLAMIS 3) (bibl), Laurila, K S , *Leo Tolstoi und Martin Luther als Ausleger der Bergpredigt*, 1944 (AASF B 55), Luz, U , *Die Bergpredigt im Spiegel ihrer Wirkungsgeschichte*, en J Moltmann (ed), *Nachfolge und Bergpredigt*, 1981 (KT 65), 37-72, Scharffenorth, G , *Die Bergpredigt in Luthers Beiträgen zur Wirtschaftsethik*, en C Frey-W Huber (eds), *Schöpferische Nachfolge (FS H E Todt)*, 1978 (TM FEST A 5), 177-204, Schellong, D , *Das evangelische Gesetz in der Auslegung Calvins*, 1968 (TEH 152), Schlimgensiepen, H , *Die Auslegung der Bergpredigt bei Calvin*, (disertación doctoral), Bonn 1927 (impres parcial Berlin 1928), Schnackenburg, R , *Bergpredigt*, 36-55, Stadland-Neumann, H , *Evangelische Radikalismen in der Sicht Calvins Sein Verständnis der Bergpredigt und der Aussendungsrede (Mt 10)*, 1966 (BGLRK 24), Stoll, B , *De Virtute in Virtutem* (disertación doctoral), Bern 1986, Stuhlmacher, P , *Jesu vollkommenes*

Gesetz der Freiheit ZThK 79 (1982) 294-306, Tholuck, A , *Ausführliche Auslegung der Bergpredigt*, *passim* (comentario histórico-exegético fundamental), Troeltsch, E , *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Ges Schr 1), Tübingen ³1923, *passim*, Wunsch, G , *Die Bergpredigt bei Luther*, Tübingen 1920

3 *Fuentes importantes* Agustín, *De Sermone Domini in Monte*, PL 34, 1230-1308, Barth, K , KD II/2, 1948, 766-782, Baumgarten, O , *Bergpredigt und Kultur der Gegenwart*, 1921 (RV 6, 10-21), Bonhoeffer, D , *Nachfolge* München ¹⁰1971, 79-173, Lutero, M , *Wochenpredigten über Matth 5-7 Das funffte, sechste und siebend Capitel S Mathei gepredigt und ausgelegt* (1532), WA 32, 299-555, Ragaz, L , *Die Bergpredigt Jesu* (1945), Hamburg 1971 (Stundenbucher 102), Socinus, F , *Concionis Christi quae habetur capite 5-7 apud Matthaeum Evangelistam Explicatio*, Irenopolis 1656, Thurneysen, E , *Die Bergpredigt*, 1963 (TEH 105), Tolstoi, L , *Mein Glaube*, Leipzig 1902, Wyclif, J , *Opus Evangelicum*, (ed I Loserth), London 1895

1 *Estructura del sermón de la montaña* El análisis de 4, 23-25 ha mostrado que el evangelista bordeó el sermón de la montaña con frases inclusivas a modo de círculos¹ Esta concepción «circular» parece continuar dentro del sermón de la montaña Este aparece construido simétricamente alrededor de un centro, que es el Padrenuestro (6, 9-13) Las secciones anteriores y posteriores al Padrenuestro se corresponden entre sí Resulta así el esquema estructural que aparece impreso en la página siguiente

Habida cuenta de que Mateo elabora ampliamente un material tradicional en cuanto al texto y en cuanto al orden, apoyándose en sus fuentes, la simetría arquitectónica resulta tanto más sorprendente La simetría aparece solo leyendo el sermón de la montaña en su conjunto, y ni siquiera se descubre entonces a la primera lectura², sino después una lectura reiterada y, en cierto modo, en visión panorámica Ya la estructura del sermón de la montaña ofrece, pues, ciertas indicaciones claras sobre el modo en que debe entenderse el Padrenuestro es su texto central El reino de los cielos

1 Cf análisis de 4, 23-25

2 Un indicio, de nuevo, de que el evangelio de Mateo fue concebido primariamente para leer y no para oír (y de que no es, por tanto, un libro de pericopas para la celebración cultural)

I ὄχλοι, διδάσκω, ἀνα(κατα)βαίνω ὅρος

Introducción/conclusión

5, 3-16

Introducción

7, 13-27

Conclusión

I βασιλεια τῶν οὐρανῶν

5, 3.10 (2 veces) y 7, 21 (2 veces)

F 5, 3-10 -3.^a persona- 7, 21-27

5, 11-16 -2.^a persona- 7, 13-20

5, 17-20

*Introducción/conclusión
de la parte principal*

7, 12

I νόμος καὶ προφηταὶ

Parte principal

5, 21-48

Antítesis

6, 19-7, 11

Poseer, juzgar y pedir

L: 56 líneas Nestle en cada sección³

Justicia ante Dios

6, 1-6

6, 16-18

6, 7-15

*Padrenuestro
con encuadre*

Síglas: I = inclusiones

L = correspondencia en la longitud de las secciones

F = otras correspondencias formales

Cf también el marco 4, 23-9, 35 en Mt 4, 23-25, *supra*, 255s

³ Una correspondencia lineal se encuentra también en otros pasajes de Mt, cf Introducción, p 37. Son importantes aquí, especialmente, las observaciones de Kurzinger*. La longitud de las secciones que se corresponden es diversa en cada caso y no se puede recurrir, por tanto, a una «magnitud normal». La longitud de las antítesis 1-3 y 4-6 se corresponde exactamente, cf introducción a 5, 21-48, nota 1.

prometido planea sobre todo el sermón de la montaña El verdadero sentido de la «la ley y los profetas», descubierto por Jesús, es el *leitmotiv* de la parte principal⁴

Dentro de las distintas secciones es frecuente, mas no general, descubrir la división tripartita como principio ordenador es triple la introducción y la conclusión (5, 3-10 11s 13-16, 7, 13s 15-23 24-27), siguen 2 × 3 antítesis y la triple enseñanza sobre la religiosidad 6, 1-18, con la inserción, también tripartita, del Padrenuestro enmarcado entre dos *logia* Asimismo son tripartitos Mt 6, 19-24 y 7, 1-11 Tales constataciones son en parte, obviamente, cuestiones de medida exegética Pero llama la atención la frecuencia con que la opinión del exegeta se inclina en una determinada dirección En las inclusiones aparecen repetidas ciertas palabras como *πατήρ*, distribuida por todo el sermón de la montaña, o *μεριμνᾶω, προσευχομαι*, etc en secciones más breves El estilo semita explica la frecuencia de las repeticiones, formulaciones y paralelismos formales En cambio, la composición circular del sermón de la montaña, que alcanza hasta el contexto más amplio, y la correspondencia lineal de las distintas secciones en Mateo carecen de analogías, a mi juicio

2 *Fuentes* El sermón de la montaña es una composición efectuada por el evangelista Mateo Presuponemos que la fuente de los *logia* subyace en él El evangelista sigue la estructura del discurso del llano, Lc 6, 20-49 Pero hay que darles la razón a los críticos⁵ cuando señalan que justamente en el ámbito del

4 La división propuesta se apoya especialmente en Kurzinger* y en R. Riesner, *Die Aufbau der Reden im Matthäus Evangelium* ThBeitr 9 (1978) 173-176, sin identificarse plenamente con ellos Pretende orientarse en perspectivas formales para evitar en lo posible el círculo entre interpretación y división Otras propuestas de división Bornkamm* divide en tres partes 5, 1-48, 6, 1-7, 12, 7, 13-27, siendo el Padrenuestro capital para la articulación de 6 19-7, 11 (cf introducción a 6, 19-7, 11) Las bienaventuranzas se han entendido, de uno u otro modo, como sumario de todo el sermón de la montaña, en orden inverso, cf Dupont, *Beattitudes* III, 316-320

5 Wrege* intenta mostrar que Q no existió y que el sermón de la montaña descansa totalmente en una tradición oral fidedigna Solo aborda en rigor, la cuestión del texto y no la equivalencia del orden sucesivo entre el sermón de la montaña y Lc 6, 20-49 Excluye también, demasiado unilinealmente, la existencia de influencias de los textos evangélicos en la tradición cristiana del siglo II No solo se da la alternativa influencia de un texto evangélico o influencia de una tradición oral, sino que suelen cruzarse ambas, los textos escritos pueden reproducirse en tradición oral o ser mencionados de memoria,

discurso del llano no es posible, a menudo, reconstruir un texto Q totalmente idéntico partiendo de Mateo y de Lucas. Hay muchas variantes entre los textos MtQ y de LcQ, como es lógico en un documento utilizado con tanta frecuencia.

Mt introdujo un material diferente en el discurso del llano. El material procede.

a) de otras secciones de Q, con los textos a veces yuxtapuestos o en igual orden⁶

b) del fondo especial En el caso de Mt 5, 21-6, 18 parece probable que el fondo especial se hubiera transmitido por escrito: Mt tuvo como base de esta sección un escrito fontal de 3 antítesis y 3 normas de espiritualidad, y añadió a este texto fundamental el material tomado de Q⁷. Mt encontró escritos otros versículos (por ejemplo 5, 5 7-9 14b.41, 6, 34) en su ejemplar de Q. Solo en muy pocos versículos lo ignoramos todo sobre el origen (por ejemplo 6, 7s; 7, 6)

La redacción mateana es muy cuidadosa y, a la vez, muy conservadora. Ofrece especial intensidad en pasajes finales (por ejemplo: 5, 17-20.48; 6, 1; 7, 12-14.21-23). En muchos se puede demostrar que Mateo no redactó simplemente como escritor libre, sino que se guió por el lenguaje y la vida de su comunidad (por ejemplo: 6, 9-13; 7, 13s) o, indirectamente, por sus fuentes (por ejemplo: 5, 10.31.38.43; 7, 15.19s).

3. *El sentido del sermón de la montaña en Mateo.* El sermón de la montaña es la primera predicación extensa de Jesús en el evangelio de Mateo. Ya por eso posee un carácter fundamental.

etc. H D Betz presupone en diversas publicaciones sobre 5, 3ss, 5, 17ss, 6, 1ss, 6, 22s, 7, 21ss (cf. las indicaciones bibliográficas sobre el pasaje respectivo) que el evangelista utilizó un sermón de la montaña judeocristiano como fuente, sin modificaciones importantes al integrarlo en el evangelio. La tesis, que nunca se ha justificado en detalle, fracasa a mi juicio a) en la integración compositiva del sermón de la montaña en el contexto (composición circular también más allá del verdadero sermón de la montaña), y b) a nivel general, en la imposibilidad de descubrir cualquier distinción entre el autor o redactor de la fuente y el evangelio de Mateo.

6 Lc 11, 33-36 = Mt 5, 15, 6, 22s, Lc 12, 22-34 = Mt 6, 25-33 19s, Lc 13, 23-29 = Mt 7, 13s 22s, 8, 11s, más inciertos Lc 11, 2-4 9-13 = Mt 6, 9-14; 7, 7-11, muy inciertos hasta improbables Lc 16, 13 17s = Mt 6, 24, 5, 32 19

7 Cf introducción a 5, 21-48 y 6, 1-18 Una fuente especial M que vaya más allá es improbable, contra Kilpatrick, *Origins*, 14-26.

Es el único discurso de Jesús que contiene casi exclusivamente preceptos suyos. Cuando Jesús ordena en 28, 20 —una montaña, de nuevo— a los once discípulos enseñar a todos los pueblos a «guardar todo lo que os he mandado», el autor hace referencia al sermón de la montaña. Este es, pues, también el contenido central de la predicación misional cristiana. Su tema se podría denominar, con tres sustantivos clave que recorren todo el sermón, «la justicia del reino de los cielos». Antes de la exposición conviene señalar algunos puntos del sermón mateano.

a) *Mateo apunta a la praxis cristiana*. El cristiano es el que obra conforme a los preceptos de Jesús. Por eso Mateo subraya la unidad de enseñar u oír y hacer (5, 19; 7, 21-23). El sermón de la montaña no es, pues, «teología»⁸, sino «precepto» de Jesús, νόμος practicado (5, 17). Por eso no se plantea la cuestión aislada de la verdadera «comprensión», sino únicamente la cuestión más general de la praxis verdadera del sermón de la montaña⁹.

En la historia moderna de la exégesis aparece constantemente la cuestión de la *practicabilidad* del sermón de la montaña. Para Mateo, como para toda la Iglesia hasta la época posterior a la Reforma, estaba claro que el sermón de la montaña era practicable. No solo se debe, sino que se puede observar. Pero Mateo contribuyó en escasa medida, en su redacción, a hacer «practicable» el sermón de la montaña conciliando las exigencias «ideales» y «absolutas» de Jesús con la realidad. Tales «adaptaciones» se dan sin duda en casos concretos (por ejemplo 5, 32 42 [¿premateano?]), pero junto a ellas se encuentran añadidos redaccionales que subrayan tanto más la radicalidad de las exigencias, por ejemplo. 5, 25s.29s. Ni Mateo ni la comunidad anterior a él entendieron la «practicabilidad» en el sentido de fijar lo mínimo o el «plus» que es preciso observar de los preceptos de Jesús en la comunidad. Los

8 Ya por eso no es una epítome en el sentido antiguo, contra Betz*, 296s. Además, 1 no sintetiza nada más concreto que las κυρίαι δόξαι de Epicuro o el *Enchiridion* de Epieteto por ejemplo, y 2 no es un resumen general de la enseñanza de Jesús, sino que destaca un determinado ámbito: el de la ética.

9 Precisamente en la escritura y la lectura de un comentario «científico» a Mt habría que pronunciarse sobre esta discrepancia entre el «fruto» buscado por el evangelista y el que persigue un comentario: en 7, 24-27 habla el evangelista de oír y de hacer, en 13, 23 añade redaccionalmente, al «oír» y a la «producción de frutos», el comprender y el hacer. Para Mt, la comprensión y la puesta en práctica del sermón de la montaña van indisolublemente unidas.

preceptos del Jesús en el sermón de la montaña no se interpretaron como *halaká* cristiana¹⁰.

b) *El evangelio de las obras es expresión de la gracia*. El sermón de la montaña es una exigencia, un «imperativo». Las bienaventuranzas tampoco son una proclamación de la gracia previa a las exigencias. No obstante, para Mateo la proclamación de las exigencias de Jesús es una gracia, en un doble sentido. En primer lugar, el sermón de la montaña se inserta en la historia de la acción de Dios con Jesús. El que olvida que el sermón de la montaña solo empieza después de Mt 1-4 y no puede empezar antes en la perspectiva de Mateo, lo ha malentendido. El sermón de la montaña es sermón *de Jesús*: en él habla de Jesús, el Hijo de Dios, mediante el cual Dios acredita la verdad de sus exigencias. Una interpretación que no parta de la cristología, sino que pretenda ser verdadera, esclarecedora o «racional» en sí, es un malentendido desde la perspectiva de Mateo. En segundo lugar, el sermón de la montaña trata en su núcleo (6, 9-13) de inducir al hombre a orar al Padre. Una interpretación que pase por alto que la praxis del sermón de la montaña en su núcleo es la oración constituye un malentendido desde la perspectiva de Mateo¹¹.

c) *El sermón de la montaña conjuga el precepto central del amor con otras exigencias ejemplares de Jesús*. Mateo elaboró el precepto del amor como precepto central (primera y última antítesis; regla de oro). Pero la voluntad de Dios no se reduce en él al amor, sino que aparecen junto a éste los otros preceptos. Mateo insiste en los frutos (7, 15-20). Por eso no basta que el hombre haga algo por amor. Mateo indaga *lo que* el hombre hace por amor. Los distintos preceptos de Jesús y de la Biblia, hasta la iota y la tilde, son para él preceptos válidos de Dios¹². Pero

10. Solo en 5, 32 cabe hablar de *halaká*

11. Stuhlmacher*, 291-293 lo destaca muy bellamente. Yo difiero de él a) por mi interpretación «imperativista» de las bienaventuranzas y b) porque distingo entre la ley de Moisés cumplida por Cristo en Mt y la «ley de Cristo» paulina (Gál 6, 2), que implica la derogación de una parte notable de la ley mosaica.

12. Mateo no presenta, pues, la ética de Jesús en el sentido de que el hombre, cuando «ama» de verdad, «sabe» ya lo que tiene que hacer» (Bultmann, *Jesus*, 82). La «autoridad formal, externa, de la Escritura» no es cues-

son leyes que prescriben exactamente lo que un cristiano haya de hacer en cada situación. No son cláusulas legales, sino exigencias ideales que ilustran a modo de ejemplos la radicalidad de la obediencia que Dios exige. La ejemplaridad implica siempre la libertad para inventar nuevos ejemplos. No hay, pues, para Mateo una definición unívoca de la conducta cristiana ni una permisión total en el sentido del «dilige et fac quod vis». El concibe la vida cristiana, sobre todo, como camino que tiene por meta la perfección (5, 20.48) y cuya dirección y radicalidad están marcados claramente por los distintos preceptos a modo de trazados luminosos que llegan desde la meta. Mateo no especifica cuál es el camino concreto en la situación de cada comunidad y de cada cristiano y, sobre todo, hasta qué punto hay que ir por ese camino. Dice solo: Lo más lejos posible; en todo caso, más lejos que los letrados y fariseos (5, 20).

d) *El sermón de la montaña es una ética para los discípulos*¹³. Presupone la vocación de éstos (4, 18-22). Jesús instruye (5, 1s) a los discípulos. La justicia superior del sermón de la montaña es un distintivo de los discípulos, que difieren así de los fariseos y letrados (5, 20). Las distintas exigencias presuponen la predicación de Cristo (5, 10-12) o la existencia de la comunidad (6, 9-15.25-34; 7, 15-20). La práctica del sermón de la montaña hace que los hombres ensalcen al Padre del cielo (5, 16). Así pues, no solo la palabra de predicación busca las obras (Mt 28, 20), sino que las obras se convierten a su vez en predicación. Pero esto implica que, para Mateo, la ética de los discípulos no es una ética especial de un círculo de seguidores de Jesús que vive para sí. Hay que decir, más bien que:

e) *El sermón de la montaña afecta a todo el mundo a través de la predicación de los discípulos*. No solo los discípulos, sino

tionada por Jesús, según Mt (*ibid* , 67) A pesar de ello, Jesús exige la obediencia total La contraposición bultmanniana de la «autoridad de la ley» «formal», externa, con la «actitud neutral del yo», por un lado, y la «obediencia total», la «exigencia consciente» y «el carácter absoluto de la exigencia de Dios» (*ibid.*) por otro, no destruye, pues, paradigmáticamente el concepto mateano de Jesús.

13. Este y el siguiente punto de vista los destaca muy bellamente Lohfink*. También es tema central en Bornhauser* y en Jeremias* (especialmente 248-258), en todo caso sin distinción suficiente entre Jesús y la comunidad mateana

también las muchedumbres son destinatarias del sermón de la montaña (4, 25s; 7, 28s). En la predicación mediante la palabra (28,20) y las obras (5, 16), todo el mundo aparece confrontado con él. Muchos de los postulados de Jesús rebasan claramente los límites de la comunidad (cf. 5, 25s.39-41.44s). El sermón de la montaña, como ética para el pueblo de Dios, constituye también la voluntad de Dios para el mundo entero, destinatario de su proclamación (28, 19s).

f) *El sermón de la montaña conduce al cumplimiento de la ley y los profetas.* El Jesús mateano remite programáticamente al antiguo testamento, que él mismo «cumple» con sus obras y su predicación como palabra de Dios permanentemente válida (5, 17). El antiguo testamento es, pues, la base y el centro (7, 12; cf. 22, 40) de la voluntad de Dios, y la proclamación de la voluntad de Dios por Jesús viene a ahondar en él y a potenciarlo. En la situación en que la comunidad y la sinagoga siguen ya caminos divergentes, este recurso programático a la ley y a los profetas significa un no a Israel, para el cual Jesús no es la clave de la Biblia.

g) *El sermón de la montaña formula las exigencias de admisión en el reino de los cielos.* La perspectiva del reino de los cielos envuelve como un marco el sermón de la montaña (5, 3.10; 7, 21). Ya 4, 17 y 4, 23 sugieren que tal sermón es εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας. El Reino es algo futuro: la comunidad entrará en él cuando recorra el camino de la justicia (5, 20). En el centro está la petición de su venida (Padrenuestro). La praxis de los discípulos no es para Mateo un signo «ético» del nuevo mundo ya iniciado¹⁴, pero tampoco es solo una «ética provisional», entendida como el *ethos peculiar* del último y breve tiempo anterior

14. En esta dirección apunta Dibelius*, por ejemplo 134 (los dichos de Jesús son «signos del reino de Dios») Después de pascua, las comunidades adaptaron los dichos de Jesús a su propia vida cotidiana en el breve período antes del final de los tiempos (141s) Son en cierto modo, en este período en el que «no se pueden cumplir del todo» (146), signos esperanzados del Reino *venidero* También es afín a Dibelius el planteamiento básico de la interpretación del sermón de la montaña por K. Barth* como «orden del día sabático» del reino de Dios (KD II/2, 767).

al final¹⁵ El sermón de la montaña es más bien la expresión pura, universal, de la voluntad de Dios en la línea de la ley y los profetas, es decir, tal como fue siempre En este sentido formula las condiciones de admisión en el reino de Dios¹⁶ La situación especial de la comunidad cristiana consiste en que Dios le dio mediante su Hijo Jesús un modelo, un maestro y un auxiliador, y en que surgió mediante él una comunidad de hermanos que practica la voluntad del Padre

Aquí se ponen de manifiesto ciertas *diferencias de matiz entre Mateo y la predicación de Jesús* En la predicación de Jesús se subraya más la *presencia* oculta del reino de Dios Jesús presentó sus exigencias como una *ética de contraste*, como realización simbólica del reino de Dios en marcha en medio del mundo envejecido En Mateo la comunidad se limita a salir al encuentro del reino de los cielos Jesús no destacó programáticamente la continuidad respecto a la ley y los profetas, como hacen Mt 5, 17-19 y 7, 12, aunque él se consideró obviamente como enviado de Dios a su pueblo La comunidad mateana, que se remonta a la pascua, acentúa de diferente modo que Jesús el *la prioridad* de la gracia

Pero, en definitiva, lo importante no es a mi juicio, la novedad del esquema mateano, sino la *continuidad mantenida* los elementos fundamentales de la predicación de Jesús, la unidad de palabra y obra de Jesús, el nexo de su predicación con su misión, la radicalidad de sus exigencias —y también el lenguaje jesuático— se conservan en buena medida en Mateo En esta línea hemos de contar en el sermón de la montaña con un porcentaje probablemente muy elevado de palabras auténticas de Jesús

Las diferencias son casi siempre nuevos matices que resultaron necesarios por la situación kerigmática e histórica modificada la relación de Jesús con la βασιλεια iniciada en su actividad necesitó después de

15 A Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu Forschung* Tübingen ⁶1951, 640 (trad cast *Investigación sobre la vida de Jesús*, Valencia 1990) J Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* Göttingen ³1964, 139, compara los preceptos del sermón de la montaña con «leyes de excepción» en estado de guerra que no son ideales para tiempos de paz Pero Mt no entiende así su ética para la comunidad antes de la «entrada en el reino de los cielos», no se trata de normas especiales, sino de la voluntad verdadera y siempre válida de Dios

16 La tesis básica de Windisch* coincide, pues, en buena medida con el concepto *mateano* (que él no abordo), la diferencia reside solo en la cristología subyacente en Mt

pascua una reinterpretación. La parenesis intensificada responde a la situación de la comunidad, que tiene que luchar, al cabo de unos 50 años de predicación cristiana de la gracia, contra una obediencia relajada y una fe pusilánime. Y el énfasis de la continuidad con la ley y los profetas resultaba necesario hacia dentro y hacia fuera, cuando las comunidades cristianas no se encontraban ya en el núcleo sinagoga de Israel, sino al margen de él.

4. *Sobre la historia de la exégesis del sermón de la montaña.* No voy a exponer aquí la historia completa de la influencia del sermón de la montaña¹⁷, sino solo indicar un aspecto que juzgo importante: la relación entre la exégesis del sermón de la montaña y la situación eclesial. Las exégesis de la Biblia no se podían elegir libremente, sobre todo en la época anterior a la Ilustración, como si fuera posible optar en cualquier tiempo por «la» interpretación correcta. En realidad son expresión, en buena medida, de la autocomprensión de la Iglesia en cada época y de la propia realidad eclesial. Así delatan cómo ha entendido un autor en su tiempo la misión de la Iglesia. Una posibilidad (relativa) de deslinde entre interpretación del sermón de la montaña y la propia situación se dio solo con el método histórico-crítico, que permitió distinguir entre aquello que decía el sermón del monte y la propia posición. Un buen ejemplo de ello es Friedrich Naumann. Un viaje a Palestina le hizo pensar que el sermón de la montaña era «la forma evangélico-franciscana de cristianismo que surgió en una temperatura espiritual muy diferente a la nuestra»¹⁸ y por eso no puede transferirse a la política. Johannes Weiss y Albert Schweitzer, que reconocieron en Jesús una «ética provisional», tampoco pensaron en adoptarla como su propia ética. Esta posibilidad de diferenciación dada mediante el método histórico significa para nosotros, por un lado, una posibilidad (re-

17 Para una breve orientación cf. Schnackenburg*, 36-55, Stuhlmacher*, 295-306, y el artículo de diccionario de Barth* y de Fascher*. No existe una monografía pormenorizada sobre la exégesis del sermón de la montaña. Beyschlag, ZThK 1977* aborda sobre todo algunos textos sueltos en relación con la Iglesia antigua, y Berner* en relación con el siglo XX. El campo católico está completamente yermo, la monografía de Soiron* se refiere casi exclusivamente en la parte de historia de la exégesis, a investigaciones protestantes.

18 F. Naumann, *Werke I* (Religiose Schriften), Köln-Opladen 1964, 828 (en un debate)

lativa) de conocimiento y tiene, por otro, la consecuencia de que el texto reconocido es irrelevante en principio para el presente, es decir, solo es significativo en la medida en que el exegeta le da importancia desde su perspectiva, con su formación y su competencia¹⁹. Pero las exégesis del sermón de la montaña en la época previa a la Ilustración eran siempre expresión de la relevancia que tenía el sermón de la montaña para sus intérpretes; es decir, reflejaban también su situación eclesial y su propio enfoque hermenéutico. Por eso importa indagar las relaciones fundamentales existentes entre la exégesis del sermón de la montaña y la realidad eclesial.

El interlocutor más valioso ha sido para mí en este punto, pese a ciertas enmiendas necesarias en aspectos concretos, Ernst Troeltsch. Este distingue sociológicamente entre la Iglesia y la secta. A ambas corresponden determinados tipos de espiritualidad y de teología. Mientras que la «Iglesia» como institución de salvación y de gracia apunta a una espiritualidad de redención y a una religión de gracia, la «secta» como «unión libre de cristianos estrictos y conscientes» subraya, «en lugar de la gracia, la ley», e implanta «en su círculo, con mayor o menor radicalismo, la vida cristiana de amor». En la secta, Cristo es «el Señor, el modelo y el legislador, con dignidad y autoridad divina», y no primariamente el redentor. La realización de la santidad es esencial para la secta, la «verdadera redención» se produce solo de cara al futuro, mediante el juicio y la «implantación del reino de Dios»²⁰. La espiritualidad de las sectas suele ser una espiritualidad basada en Jesús, mientras que el modelo eclesial se inspira sobre todo en Pablo.

No vamos a analizar aquí los aspectos concretos de este esquema. Lo fecundo de él es que permite entender la teología mateana como una muestra clásica de «teología de secta», es decir, como esquema teológico de un grupo minoritario que se inspira en Jesús para llevar un estilo de vida propio, su vida de obediencia y de amor. La teología mateana es fundamentalmente perfeccionista. Entiende la gracia, sobre todo, como una ayuda

19 Un documento impresionante de la lucha de un exegeta marcado por el luteranismo, es decir, por la ética de la actitud y el *usus elenchticus* de la ley, sobre el rango del sermón de la montaña que él, como lo ha reconocido, no puede aceptar, es el capítulo final en el libro de Windisch*, con el título de «exégesis teológica del sermón de la montaña» (126-186).

20 Troeltsch*, 967s

para la praxis. En una «secta» como la comunidad mateana adquiere relevancia la espiritualidad del sermón de la montaña. Los ejemplos de historia de la exégesis ofrecidos en los distintos textos mostrarán que ha habido siempre esos pequeños grupos para los cuales el sermón de la montaña fue un elemento central, y que se aproximaron mucho a su espíritu. Ejemplos de ello son la Iglesia antigua de la época preconstantiniana, el monacato primitivo y los Padres de la Iglesia próximos a él, como Juan Crisóstomo; grupos marginales medievales como los valdenses, los franciscanos, también los cátaros, los grupos marginales del tiempo de la Reforma, sobre todo baptistas, cuáqueros y primeros metodistas. Todos ellos representan un tipo de exégesis perfeccionista. Para todos ellos el precepto de Dios fue un momento fundamental, insustituible de su espiritualidad y de su vida. Sorprende constatar las numerosas analogías que ofrecen tales grupos con el esquema mateano.

Frente a ello, llama la atención en las grandes Iglesias una mayor distancia ante el sermón de la montaña. En la *tradición exegética católica* el modelo dominante no es la ética de los dos grados, como destacó la polémica de la Reforma. El sermón de la montaña se interpreta más bien, desde Agustín y en referencia constante a su autoridad, en sentido perfeccionista: el «discurso perfecto conforma» con sus preceptos la «vida cristiana»²¹. El sermón de la montaña «contiene toda la perfección de nuestra vida»²². La ética de doble grado, en cambio, aparece solo en la exégesis de pasajes aislados y, además, relativamente tarde. Es cierto que se aplicaron muy pronto algunos preceptos del sermón de la montaña, de modo especial, a ciertos grupos, por ejemplo a los clérigos; pero solo Ruperto de Deutz introdujo (alrededor del año 1100) el concepto de *consilium* en la exégesis del sermón de la montaña²³. Los modelos monacales, que antes se relacionaban más bien con Mt 19 (y Mt 10), entran así en la exégesis del sermón de la montaña. Tomás de Aquino, cuya exégesis representa un importante ensayo de sistematización de los preceptos del sermón de la montaña a la luz de los *praecepta* y los *consilia*, muestra que ese sermón sigue siendo válido para cada

21. Agustín*, I (1).

22. Tomás de Aquino, *Lectura*, n.º 403 («in isto sermone Domini tota perfectio vitae nostrae continetur»).

23. Stoll*, 63s.

cristiano y solo periféricamente representa la base para ciertos *consilia*²⁴. La polémica de los reformadores se dirige contra una exégesis que incluso en la Iglesia de la edad media tardía apenas determinó toda la interpretación del sermón de la montaña. Sociológicamente se puede afirmar, simplificando, que la Iglesia establecida de la edad media conservó el tipo exegetico de la época en que era aún una Iglesia minoritaria. Conservó, pues —dicho en términos de Troeltsch—, el tipo exegetico de su «pasado de secta». La distinción entre *praecepta* y *consilia*, hecha tardíamente, fue un intento complementario de integrar tradiciones monacales rigoristas en la exégesis de la Iglesia que, pese a su idea perfeccionista, se fue alejando más y más del sentido básico del sermón de la montaña. Pero nunca tuvo vigencia la opinión de que el sermón de la montaña no afectara a los cristianos «ordinarios». Debía seguir guiando a *todos* los cristianos en el camino de la perfección cristiana, y conservó así, en cierto modo, un poco de sal de la Iglesia minoritaria en la Iglesia establecida.

Sobre la *exégesis de la Reforma* voy a formular solo algunas impresiones, probablemente muy subjetivas: la exégesis del sermón de la montaña de Lutero y Calvino está determinada sustancialmente por la polémica con los baptistas. Como exegeta procedente de la Reforma, yo me siento impresionado por los baptistas, que no solo entendieron el sermón de la montaña de un modo ejemplar, sino que lo pusieron en práctica. A ellos recurrirá siempre la exégesis de los distintos textos. En protocolos de interrogatorios y disputas con baptistas, generalmente muy simples y teológicamente incultos, descubrimos constantemente unos momentos básicos de teología mateana: la prioridad de la praxis sobre la doctrina, la voluntad de obediencia, la atención a cada precepto, sin diluirlos simplemente en el precepto del amor, la voluntad de formar la comunidad fraterna. En los reformadores, en cambio, impresiona la posibilidad para los cristianos de comprometerse con el mundo y el intento de concebir

24. Tomás de Aquino, *STh* I/II q. 108 a. 4 habla de los tres consejos de pobreza (Mt 19, 21), castidad (Mt 19, 12) y obediencia. Es interesante que Tomás de Aquino justifique su integración en la *lex nova* basándose en la libertad, que es inherente a la nueva ley y que no figuraba, evidentemente, en los conceptos latinos de *lex* y *praeceptum*.

cebir la acción en los dos reinos desde la línea directriz del amor²⁵ Su postulado central es entender la acción del cristiano desde la justificación, como acción de una persona amada por Dios y cuyos actos son libres precisamente porque no son «obras»

Pero desde la óptica de Mateo, que busca tan marcadamente los *frutos* del cristiano (7, 15-23), hay que considerar las consecuencias del planteamiento hermenéutico de la Reforma Aquí encuentro yo grandes problemas

a) En los reformadores predominan por primera vez las voces que señalan la *imposibilidad de cumplir el sermón de la montaña*²⁶ En la exégesis precedente la tendencia básica había sido distinta²⁷ Este giro estuvo relacionado, probablemente, con la profundización en la idea de pecado por parte de los reformadores y con su enfoque mental de corte paulino Tuvo como consecuencia que la teología posterior a la Reforma considerase más y más el sermón de la montaña, que ningún ser humano puede observar, como ley en el sentido paulino del término el acusador ante el tribunal de Dios, donde solo se produce la absolución en virtud de la muerte expiatoria de Cristo²⁸ Se comprende que esta interpretación

25 Althaus*, 2s, 11s, Duchrow*, 542-552

26 Lutero, *Von Concilio und Kirchen* WA 50, 562, *De Servo Arbitrio* WA 18, 686s, Zwinglio, *Von gottlicher und menschlicher Gerechtigkeit Hauptschriften* 7, Zurich 1942, 53-64, Calvino, *Institutio*, 2, 7, 5

27 La irrealizabilidad de principio del sermón de la montaña la afirma solo el judío Trifón en Justino, *Dial*, 10, 2 Para la Iglesia antigua, en cambio, esta cuestión «no existe realmente» (Beyschlag, *ZThK* 1877*, 297, cf. los distintos documentos *ibid* 298s) En el caso de los distintos preceptos, sobre todo en la segunda, cuarta y quinta antítesis, se debate mucho la cuestión de la irrealizabilidad, pero el concepto de camino gradual de las bienaventuranzas presupone la realizabilidad, en principio, del sermón de la montaña Con todo, hay que matizar el juicio de Beyschlag la tesis de la posibilidad de la perfección cristiana es sobre todo una tesis pelagiana (E Muhlenberg, en Andresen [ed.], *Handbuch* I, 448), y en este punto Pelagio coincidió con amplios sectores de la Iglesia de su época (de orientación ascética) Cristo confiere al cristiano que se esfuerza «la gracia superadora en la enseñanza y el ejemplo» (*ibid* 450) Jerónimo, antipelagiano, replica diciendo que es imposible que el hombre pueda permanecer sin pecado (*Pelag*, 1, 6-9) Es cierto que Dios dictó unos preceptos que se pueden cumplir, de lo contrario el se convertiría en autor del pecado (*ibid*, 1, 10), pero ningún ser humano ha cumplido plenamente los preceptos de Dios, porque nadie posee todas las virtudes a la vez (*ibid*, 1 23 = *BKV* I/15, 345-349, 375) La noción mateana de la gracia y de la acción humana posee una cierta afinidad con la noción pelagiana de la *sola (!) gratia*

28 *Konkordienformel Epit*, 5, 7s = *BSLK* 791s Es impresionante la conclusión de la exégesis del sermón de la montaña de J Brenz «¿Quién se

de largo alcance no indujera a insistir en la praxis del sermón de la montaña, sino en una interiorización

b) ¿Cuándo puede un cristiano actuar independientemente de sus relaciones mundanas? Lutero distingue entre un cristiano y su actuación *in relatione*, es decir, como propietario, esposa, hijo, vecino o funcionario público²⁹ Pero ya en los reformadores resulta a veces difícil saber dónde puede el cristiano actuar como tal El planteamiento de Lutero es teóricamente claro: cuando están en juego los intereses del prójimo, la conducta del cristiano no puede ser igual que cuando se trata de los propios intereses Pero ¿dónde no entran en juego los intereses del prójimo? La renuncia a la posesión, por ejemplo, no afecta solo al propietario, sino también a su familia Así, no es de extrañar que los reformadores, contrariamente a su planteamiento teológico, den a menudo unos consejos muy cautos para la praxis. Obedecer literalmente a Cristo significa también, según ellos, «dar lugar a la injusticia», lo que no puede estar justificado desde el amor rectamente entendido³⁰ En suma, por mucho que difiera la doctrina de los dos reinos, en el *planteamiento*, de su versión moderna, la ética de actitud³¹, es clara la impresión de que hay una línea consecuente que conduce de la una a la otra³² La retirada a la actitud interior, que es también una retracción de la praxis, es a mi juicio una consecuencia de la distinción entre un cristiano en sí y un cristiano *in relatione*, que está ligado a otros seres humanos y ha de proteger los intereses de éstos Esa distinción solo se puede mantener de hecho diferenciando entre el «dentro» y el «fuera», es decir, entre actitud y praxis No hace falta demostrar largamente hasta

salvará? —exclamarás—» Sigue la tesis paulina del pecado universal A ello apunta como conclusión de la exégesis del sermón de la montaña (exégesis esbozada desde el decálogo, al estilo de la Reforma) por eso la instancia del decálogo no tiene ya razón de ser ante aquellos que se han convertido a Cristo «nam qui in Christum credunt, omnia habent in Christo» (370s)

29 Lutero*, WA 32, 390

30 Lutero*, WA 32, 392

31 Documentos clásicos de la ética de actitud son W Herrmann, *Ethik*, Tübingen ⁵1921, § 24, por ejemplo 154 los preceptos de Jesús «piden a todos, en el fondo, una sola cosa la entrega plena a Dios dentro de una autonomía ética» (es decisiva la superación de la heteronomía de la acción), Baumgarten*, 118 «Si creáis un cielo puro entre vuestra naturaleza pecadora, culpable, y la bondad eterna y santa, los conflictos del mundo no podrán ya afectar a vuestras almas» (sobre 6, 33)

32 Lutero* estampa la siguiente frase «No esta prohibido, pues, ir a juicio y querellarse contra la injusticia, la violencia, etc , cuando el corazon no es falaz» (WA 32, 392)

qué punto nos alejamos así de Mateo, para el cual todo depende de las obras³³

c) La tercera cuestión que suscita la exégesis del sermón de la montaña según la Reforma atañe a la relación del individuo con la comunidad. Para los baptistas era fundamental construir la comunidad con arreglo a la voluntad de Cristo. Lutero se dirige siempre, en el contexto de su exégesis del sermón de la montaña, al cristiano individual. Los cristianos son pájaros solitarios y raros³⁴. La idea, tan central para Mateo, de que la comunidad de los hermanos es el lugar donde hay que practicar el sermón de la montaña le resulta ajena a Lutero. Este no realizó aún la comunidad de aquellos que querían ser cristianos en serio, porque consideró que no había llegado el tiempo, y para no propiciar la formación de banderías³⁵. La comunidad apenas puede convertirse, pues, para Lutero en el lugar de una realización visible de los preceptos de Dios a sus «amados cristianos»³⁶. Entendido como palabra dirigida a cada cristiano, el sermón de la montaña es irrelevante para la figura de la Iglesia.

Las tres cuestiones pueden explicar por qué no se produjo en el área de las Iglesias de la Reforma una praxis real del cristianismo desde el sermón de la montaña. Este pasó a un segundo plano y fue más interesante a nivel teológico que a nivel práctico. Partiendo de la distinción de Troeltsch entre «Iglesia» y «secta», habría que preguntar si la exégesis de la Reforma no ha sido, en mucha mayor medida que la ética católica del doble grado, una exégesis típicamente «eclesial», es decir, un intento logrado de domesticación de un texto que creó dificultades en una Iglesia nacional. ¿Es, pues, *de hecho* la exégesis del sermón de la montaña por la Reforma el intento, llevado a cabo por una Iglesia nacional, de acabar teológicamente con un texto que le contradice en su ser más profundo? Lo formulo expresamente como pregunta y creo que no es esto todo lo que cabe decir sobre la exégesis del sermón de la montaña por la Reforma; pero también esto hay que decirlo.

Así se comprende mejor la fascinación que ejerce el sermón de la montaña desde hace tiempo, y cada vez más, en las Iglesias

33 Cf. Luz*, 58-60

34 Cf. Lutero, *Von weltlicher Obrigkeit*, WA 11, 251s, cf. 273s

35 Lutero, *Deutsche Messe*, WA 19, 75

36 Lutero, *Von weltlicher Obrigkeit*, WA 11, 257

de la Reforma Entre los exegetas de nuestro siglo cabe citar a D Bonhoeffer y a L Ragaz como los más relevantes Ambos reclaman claramente la práctica integral del sermón de la montaña y previenen contra una gracia interiorizada Entre los exegetas del siglo pasado, todos hablan del radical León Tolstoi, mientras que se ha perdido totalmente, fuera de los círculos especializados, el recuerdo de las exégesis, espléndidas en su género de W Herrmann y de A von Harnack³⁷ Pero lo que más fascina es el texto mismo del sermón de la montaña Todo esto indica que la domesticación del sermón de la montaña ha fracasado radicalmente

1 *Introducción (5, 1-16)*

a) *Jesús sube al monte (5, 1s)*

Bibliografía, cf supra, 257ss

1 Viendo la muchedumbre, subió al monte, se sentó y se le acercaron los discípulos. 2 El abrió su boca y les enseñaba diciendo:

Análisis

El texto conecta directamente con 4, 25, sin que se aprecie un nuevo comienzo El material empleado por el evangelista procede de Mc 1, 21, Mt toma, además, de Mc 3, 13 la circunstancia de la subida al monte¹ Pero la formulación de Mt es relativamente libre a pesar de recurrir a la fuente marquiana² El introduce su propia intención en este contexto del sermón de la montaña Mt sigue también la fuente marquiana en el preámbulo a la curación del endemoniado de Cafarnaún

37 W Herrmann, *Ethik* § 24, A von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, 4 lección (hacia el final) hasta la 7 lección

1 En 4, 25 había recurrido ya a Mc 3, 7s También aquí emplea Mt más de un texto marquiano al estilo «sinóptico»

2 Son mateanos (cf Introducción, 58ss) ἰδὼν δέ, con ὄχλος cf 8, 18, 9, 36, ὄχλοι plur, προσερχομαι + dat, λεγὼν

Elimina el episodio y lo sustituye en cierto modo por el sermón de la montaña. Es difícil encontrar razones convincentes para la omisión de Mc 1, 23-28³.

Explicación

La formulación no permite saber si Jesús esquivó a la muchedumbre o se puso a enseñarle. Solo la conclusión del sermón de la montaña (7, 28s) pone en claro que ocurrió lo segundo. El sermón de la montaña tiene, pues, en cierto modo dos círculos concéntricos de oyentes: los discípulos y el pueblo. Esto excluye determinadas interpretaciones del sermón de la montaña: no se puede hablar de una ética para discípulos en sentido *estricto* ni, por tanto, de una ética reservada a los perfectos. Queda excluida, pues, la ética de dos grados. El sermón de la montaña es una ética para discípulos, pero ésta es válida también para el pueblo que escucha. El sermón de la montaña se podría considerar más que nada como un discurso de propaganda destinado a presentar el evangelio del Reino al pueblo que ya lo sigue de antemano⁴. La montaña es en Mateo lugar de oración (14, 23), de curaciones (15, 29), de revelación (17, 1; 28, 16) y de enseñanza (24, 3). No posee una significación fija. Pero es probable que la frase ἀναβαίνω εἰς τὸ ὄρος encierre una alusión a la subida de Moisés al Sinaí (Ex 19, 3.12; 24, 15.18; 34, 1s.4). También la conclusión del sermón, 7, 28s, evoca tales textos⁵. Esto no significa que el evangelista quiera establecer un contraste entre Jesús y Moisés proponiendo la ley del segundo Moisés como derogación de la

3. No es correcto afirmar que Mt en los capítulos 8s «solo menciona un ejemplo de cada género» de relatos de curación (Schweizer, 41), hasta poder afirmar que Mc 1, 23-28 sería superfluo junto a 8, 28-34, ¡cf 9, 32 y 8, 6 junto a 9, 2! ¡Mt hubiera acomodado perfectamente una curación en una sinagoga al esquema de historia de la salvación!

4. Cf *Opus imperfectum*, 9, 1 = 679s «altitudo virtutum, altitudo bonorum operum, mons Ecclesiae»

5. Cf exégesis de 7, 28s y J. Jeremias, Μουσῆς, en ThWNT IV, 875, 16ss, Bacon, *Studies*, 339; Ogawa, *Histoire*, 126s; Lohfink*, 278 León Magno, *Sermo*, 95, 1 = BKV I/55, 293 paraleliza a Jesús con Dios y a los apóstoles con Moisés en el Sinaí. Cf también Bulliger, 50B (superación por una multitud mayor), Wolzogen, 200

ley del primero⁶. Es clara alusión a la historia fundamental de Israel: Dios hablará ahora, de nuevo, por medio de Jesús, como habló en otro tiempo en el monte Sinaí. Solo el sermón mismo mostrará qué relación guarda el evangelio de Jesús sobre el Reino con la ley de Moisés⁷. Jesús se sienta, como suele hacer el maestro en las celebraciones religiosas de la sinagoga. La expresión bíblica ἀνοίγω τὸ στόμα αὐτοῦ, además de subrayar la solemnidad, refuerza la idea del carácter bíblico de la escena: el Hijo de Dios anunciará por primera vez su evangelio a Israel después de sus breves frases esenciales en 3, 15 y 4, 17.

b) *Las bienaventuranzas (5, 3-12)*

Bibliografía: Best, E., *Matthew 5, 3*: NTS 6 (1960-1961) 255-258; Betz, H. D., *Die Makarismen der Bergpredigt (Matthäus 5, 3-12)*: ZThK 75 (1978) 1-19; Braumann, G., *Zum traditionsgeschichtlichen Problem der Seligpreisungen Mt V 3-12*: NT 4 (1960) 253-260; Dirichlet, G., *De veterum macarismis*, 1914 (RVV 14/4); Dodd, C. H., *The Beatitudes: A Form-critical Study*, en Id., *More New Testament Studies*, Manchester 1968, 1-10; Dupont, J., *Les πτωχοὶ τῷ πνεύματι de Matthieu 5, 3 et les עֲנִי רֹחַ de Qumrân*, en J. Blinzler y otros (eds.), *Neutestamentliche Aufsätze (FS J. Schmid)*, Regensburg 1963, 53-64; Id., *Béatitudes I-III*; Frankemölle, H., *Die Makarismen (5, 1-12; Lk 6, 20-23). Motive und Umfang der redaktionellen Komposition*: BZ NF 15 (1971) 52-75; George, A., *La «forme» des Béatitudes jusqu'à Jésus*, en *Mélanges Bibliques (FS A. Robert)*, Paris 1957, 398-403; Giesen, *Handeln*, 79-121; Gregorio de Nisa, *De Beatitudinibus*, PG 44, 1194-1302; Harnack, A. von, *Sanftmut, Huld und Demut in der alten Kirche*, en *Festgabe für J. Kaftan*, Tübingen 1920, 113-129; Jacob, G., *Die Proklamation der messianischen Gemeinde*: ThV 12 (1981) 47-75; Kähler, C., *Studien zur Form- und Traditionsgeschichte der biblischen Makarismen* (disertación doctoral mecanografiada), Jena 1974; Kieffer, R., *Wisdom and Blessing in the Beatitudes of St. Matthew and St. Luke*, StEv 6, 1973 (TU 112), 291-295; Id., *Weisheit und Segen als Grundmotive der Seligpreisungen bei Matthäus und Lukas*, en *Theologie aus dem Norden*, SNTU A2 (1977), 29-43; Koch, K., *Was ist Formgeschichte?*, Neukirchen-Vluyn 1981, 6-9, 21-23, 36s, 50-55, 74-78; Maahs, C. H., *The Makarisms in the New Testament* (disertación doctoral mecanografiada), Tübingen

6. Cf. también 23, 2; 24, 3.

7. Cf. Introducción s. v. ἀνοίγω.

1965; McEleney, N., *The Beatitudes of the Sermon on the Mount/Plain*: CBQ 43 (1981) 1-13; Michaelis, C., *Die π-Alliteration der Subjektsworte der ersten 4 Seligpreisungen...*: NT 10 (1968) 148-161; Neuhäusler, E., *Anspruch und Antwort Gottes*, Düsseldorf 1962, 141-169; Schnackenburg, R., *Die Seligpreisung der Friedensstifter (Mt 5, 9) im matthäischen Kontext*: BZ NF 26 (1982) 161-178; Schweizer, E., *Formgeschichtliches zu den Seligpreisungen*, en Id., *Matthäus und seine Gemeinde*, 69-77; Strecker, G., *Die Makarismen der Bergpredigt*: NTS 17 (1970-1971) 255-275; Trilling, W., *Christusverkündigung in den synoptischen Evangelien*, München 1969, 64-85; Walter, N., *Die Bearbeitung der Seligpreisungen durch Matthäus*, StEv 4, 1968 (TU 102), 246-258; Windisch, H., *Friedensbringer – Gottessöhne*: ZNW 24 (1925) 240-260; Zimmerli, W., *Die Seligpreisungen der Bergpredigt und das Alte Testament*, en E. Bammel y otros (eds.), *Donum Gentilicium (FS D. Daube)*, Oxford 1978, 8-26.

Más bibliografía ** sobre el sermón de la montaña en Mt 5-7 *supra*, 257ss.

- 3 «Bienaventurados los pobres de espíritu,
porque de ellos es el reino de los cielos.
- 4 Bienaventurados los que lloran,
porque serán consolados.
- 5 Bienaventurados los mansos,
porque poseerán en herencia la tierra¹.
- 6 Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia,
porque serán saciados.
- 7 Bienaventurados los misericordiosos
porque alcanzarán misericordia.
- 8 Bienaventurados los limpios de corazón,
porque verán a Dios.
- 9 Bienaventurados los que trabajan por la paz,
porque serán llamados hijos de Dios.
- 10 Bienaventurados los que sufren persecución por la justicia,
porque de ellos es el reino de los cielos.
- 11 Bienaventurados seréis cuando os injurien y os persigan
y os calumnien de cualquier modo por causa mía.

1. V. 4 y 5 aparecen cambiados de orden en textos occidentales, presumiblemente buscando el paralelismo que nace así en la apódosis (3/5: οὐρανοί-γῆ 4/6: final en -θήσονται). Para McEleney*, 3, 12s, el v. 5 es una glosa tardía de un redactor posmateano.

12 Alegraos y regocijaos, porque vuestra recompensa es grande en los cielos; pues de la misma manera persiguieron a los profetas anteriores a vosotros».

Análisis

1 *Contexto y estructura* Las bienaventuranzas son una pieza cerrada y cuidadosamente compuesta. La primera y la última aparecen enmarcadas por la misma proposición correctamente («porque de ellos es el reino de los cielos»). Además, estos dos segundos miembros son los más largos. La extensión y la composición marco muestran que el tema del «reino de los cielos» es importante en el sermón de la montaña. Mt adopta con la expresión «reino de los cielos» en el sermón de la montaña la palabra central de la predicación de Jesús, presente en 4, 17-23, y desarrollará ahora lo que significa el «evangelio del reino de los cielos»². Las primeras ocho bienaventuranzas, con el término δικαιοσύνη pospuesto en la cuarta y octava, se presentan como dos «estrofas»³ de igual extensión⁴. Los sujetos de las cuatro primeras bienaventuranzas aparecen designados con palabras cuya inicial es π-⁵. La última y novena es más extensa que las otras y contiene una promesa directa en segunda persona de plural. Esa alocución a la comunidad se prolonga en la perícopa siguiente, 5, 13-16. Está ligada con la anterior por la palabra διώκω. Esto es importante para Mateo, porque lo reitera en v. 44 junto con la promesa de la futura filiación divina (v. 9-45).

2 *Redacción* Las bienaventuranzas que Mateo añade a Q (v. 5-10) ¿son redaccionales? La investigación está dividida⁶. A nivel lingüístico solo se puede considerar redaccional el añadido τὴν δικαιο-

2 Cf. *excursus* sobre 4, 34-35.

3 No aparece un ritmo estricto, o este es destruido por Mt con sus añadidos. Pero el rigor de la forma se manifiesta en los comienzos de línea en los mismos términos μακαριοὶ οἱ, οὗτοι αὐτοὶ/αὐτῶν, también en v. 9) y en la conclusión idéntica de la apódosis, con una forma de futuro en 3 pers. plur. med./pas.

4 36 palabras en cada una de las dos estrofas con ciertas incertidumbres de crítica textual, los v. 11s cuentan con 35 palabras.

5 Michaelis*.

6 Suponen formación mateana, por ejemplo, Frankemölle*, especialmente 73-75, y Walter*, 248, 256s, inserción redaccional de fondo especial, por ejemplo Hoffmann** II, 118s, y Dupont, *Beattitudes* I, 260, 296s, una fuente Q ya ampliada antes de Mt, por ejemplo Strecker*, 259, y Guelich**, 113-115.

σύνην en el v. 6, todo el v. 10⁷ y βασιλεία τῶν οὐρανῶν. No se puede demostrar lo mismo para el añadido τῷ πνεύματι de v. 3, considerado generalmente como redaccional. Es más probable atribuir los otros añadidos y modificaciones a una versión prerredaccional del texto. En todo caso, las bienaventuranzas adicionales presentan un lenguaje de fuerte sabor veterotestamentario⁸ que puede apuntar a Mateo o a la comunidad previa a él. Pero la reformulación de la segunda bienaventuranza partiendo de Is 61, 2 es sin duda premateana⁹. La reformulación a la luz del antiguo testamento comenzó ya en hora temprana. Hay también dos *hapaxlegómena*¹⁰ que sugieren una fórmula prerredaccional de los vv. 7-9. Las bienaventuranzas adicionales encajan además temáticamente en la parénesis de la comunidad cristiana en general¹¹. Por eso nosotros suponemos que Mateo había encontrado ya una lista ampliada de siete bienaventuranzas.

3. La mejor reconstrucción que cabe hacer de la *historia de la transmisión* es la siguiente:

a) Las tres primeras bienaventuranzas, transmitidas en Q (Lc 6, 20b.21), se remontan quizá a Jesús en su forma textual lucana (acaso sin el adverbio νῦν de v. 21). Así lo sugiere la promesa directa de salvación ofrecida a los desclasados y la ausencia de una cristología explícita y de una acotación eclesiológica de los destinatarios.

7. Vocabulario mateano (cf. Introducción, p. 58ss) δῶκω, δικαιοσύνη. Son decisivas las afinidades con v. 3.11.

8. V. 5. Sal 36, 11, v. 8. Sal 23, 4, cf. Sal 73, 1 (texto hebreo). Son expresiones veterotestamentarias corrientes κληρονομέω γῆν (LXX ca 37×, sin posición pronominal); «ver a Dios» (sobre todo, en el lenguaje cultual y derivado de él); ἐλεέω como interpelación a Dios o con Dios como sujeto.

9. Las imprecaciones de Lc 6, 24.25b presuponen ya el v. 4 en la versión mateana, pues no cabe suponer que Mt hubiera unido las formulaciones de dos imprecaciones diversas en una bienaventuranza reformulada y solo hubiera establecido la asociación a Is 61, 1s (contra Schurmann, *Lukasevangelium*, 339s). R. Guelich, *The Matthean Beatitudes: «Entrance Requirements» or Eschatological Blessing?*, JBL 95 (1976) 426-434, defiende que fue el evangelista el que estableció la asociación con Is 61, 1s, y que por tanto las bienaventuranzas interpretadas por él éticamente hay que entenderlas (de nuevo) partiendo de la idea de cumplimiento, cf. Guelich**, 117s.

10. Ἐλεήμων, εἰρηνοποιός.

11. Cf. por ejemplo 1 Pe 3, 4 (πραῦς), Did 3, 8, 1 Cl 60, 1 (ἐλεημων), Sant 4, 8, 1 Pe 1, 22; 3, 4; 2 Cl 11, 1, Herm v 3, 9, 8 (corazón limpio).

Es muy difícil saber si las bienaventuranzas jesuáticas fueron formuladas *en segunda o en tercera persona de plural*. El género literario del makarismo suele utilizar la tercera persona. Las alocuciones de Jesús a los indigentes estarían formuladas en segunda persona. Más tarde, presumiblemente antes de Mt, fueron adaptadas a la tercera persona, que es la usual en los makarismos. ¿O Lucas adaptó los makarismos formulados en tercera persona a las imprecaciones y a los últimos makarismos, secundarios, de v 22? Aunque Lucas suele preferir los discursos directos¹², me parece más probable la primera tesis: las bienaventuranzas lucanas son una forma mixta peculiar entre la tercera persona (en la protasis) y la segunda persona (en la apódosis). Una adaptación a los v 22s tendría que presentar otra figura¹³. La forma textual de Lc tampoco se corresponde con las bienaventuranzas en segunda persona que encontramos en arameo y en hebreo¹⁴. Cabe presumir que a la forma textual griega «anómala» corresponda otra forma aramea «anómala». Pero en Mt el desplazamiento del contenido a la parenesis y la elección de la tercera persona se ajustan entre sí.

b) Las tres bienaventuranzas originarias fueron ampliadas en Q para formar la cuarta bienaventuranza (contenida en Mt en el v 11s), nacida en la comunidad. La promesa de salvación que figura en todas las bienaventuranzas queda referida al mismo tiempo a la comunidad cristiana.

c) Entre la fuente de los *logia* y la redacción mateana se produjo la ampliación de las tres bienaventuranzas originarias a una cuarta (v 5), formando la serie π -, y la adición de v 7-9.

Habida cuenta de que la serie π - procede presumiblemente de la tradición oral e influyó además en el texto de las imprecaciones prelu-

12 Documentos en H. J. Cadbury, *The Style and Literary Method of Luke* (Cambridge 1920), 124-126.

13 La forma textual de Lc resulta singular también en griego. Las bienaventuranzas en 2ª pers. plur. no aparecen, según Dupont, *Beattitudes* I, 277, en el mundo griego pagano. Las bienaventuranzas en sing. son relativamente raras y no siguen un modelo formal fijo. Hay varios documentos sobre μακαριοί + oración de relativo en 2ª pers. sing. (Píndaro, *Pyth.* 5, 46-49; Eurípides, fr. 446 [TGF], μακαριοί + nombre en vocat. [Homero I, 3, 182; Aristófanes, *Av.*, 1725; *Vesp.* 1275, 1512; *Nu.*, 1206; *Pax.*, 715]). Mas documentos en Dupont, *Beattitudes* I, 277, nota 1, y Strecker*, 257, nota 1.

14 Los escasos makarismos arameos y hebreos en 2ª pers. plur. aparecen siempre formulados con sufijo (por ejemplo Is 32, 20). Traducidos literalmente, resultaría el μακαριοί ὑμεῖς, así por ejemplo Herm v 2, 2, 7, s 9, 29, 3.

canas (Lc 6, 24s), no cabe suponer un desarrollo textual unilineal, sino una yuxtaposición de la tradición escrita y la tradición oral en el área lingüística griega. En esta fase de tradición, las bienaventuranzas fueron formuladas a la luz de Is 61, 1-3 y de diversos salmos

4 Sobre el género literario de las bienaventuranzas se han realizado investigaciones especiales¹⁵. De ellas se desprende que las bienaventuranzas se utilizaron en el ámbito judío, sobre todo en la parénesis sapiencial, como expresión del nexo acción-pasión¹⁶. Se formulaban generalmente en tercera persona, es decir, sin destinatarios directos¹⁷. La apódosis de futuro con sentido escatológico se constata desde la apocalíptica, cuando era posible la formulación del nexo acción-pasión con inclusión del *esjaton*¹⁸. Asimismo, desde la apocalíptica se da la escueta prótasis nominal, que no describe ya pormenorizadamente, en estilo sapiencial, la conducta de los bienaventurados¹⁹. El peso recae entonces en la apódosis.

Las bienaventuranzas de Jesús conectan, pues, con este cambio producido en la apocalíptica de un género literario originariamente sapiencial, pero se distinguen por el uso de la segunda persona, por la seriación²⁰ y por la prótasis formulada paradójicamente: el texto no llama bienaventurados a los que cabía esperar. La parénesis es la raíz vital de las bienaventuranzas de Mt en correspondencia con la aproximación al uso lingüístico de la sabiduría²¹.

15 Cf. Dirichlet*, Dodd*, George*, Kieffer, *Weisheit**, Kieffer, *Wisdom**, Koch*, 7-9, 21-23, Maahs*, Schweizer*, Zimmerli* y sobre todo Kahler*.

16 Kahler*, *passim*, especialmente 69, n.º 1, 167ss, n.º 1, 3-5, 7s, 13, 232ss, n.º 1-5, 7-9, 11s.

17 Excepciones: et Hen 58, 2 «Bienaventurados sois vosotros, justos elegidos, pues será espléndida vuestra recompensa», Is 32, 20 (plur.), Ecl 10, 17, Dt 33, 29, Sal 127, 2, Ass Mos 10, 8 (?) (sing.), en el NT Mt 13, 16, Jn 13, 17, 1 Pe 3, 14, 4, 14 (plur.), Mt 16, 17, Lc 14, 14 (sing.), documentos rabínicos y samaritanos en Bill I, 189 y en Kahler*, 179, nota 243.

18 Et Hen 58, 2 (cf. *supra*, nota 17), Sab 3, 13, et Hen 99, 10, cf. esl Hen 52, 15, en el NT Lc 14, 14, Sant 1, 12, Ap 14, 13, cf. *infra*, comentario a 5, 13.

19 Et Hen 58, 2 (cf. *supra*, nota 17), cf. Bar 4, 4, s. Bar 11, 6, Ass Mos 10, 8.

20 Tales series solo se dan aisladamente, siempre con tendencia sapiencial-parenética. Ecl 25, 7-10 (sentencia numérica), Tob 13, 14-16, esl Hen 41, 2-42, 14, 52, 6-13 (makarismo y maldición). En el AT hay solo duplicaciones de makarismos (Zimmerli*, 10).

21 Koch*, 36 el ministerio de la predicación.

5. Es casi imposible formular enunciados seguros sobre la prehistoria de la última bienaventuranza, v. 11s. Es probable que el texto se formara en la comunidad (situación de persecución, cristología explícita); es seguro que figuraba en Q.

En v 11 Mt sustituye el título del Hijo del hombre por ἔνεκεν ἡμῶν²² En Lc se hace referencia a la exclusión de la sinagoga (ἀφορίζω, ἐκβάλλω τὸ ὄνομα), Mt presenta una formulación más general El πᾶν (πονηρόν) generalizante podría ser de Mt²³ El término de precisión ψευδόμενοι (*hapaxlegómenon*) es secundario, pero no permite inferir ninguna otra conclusión²⁴ En el v 12 la generalización se manifiesta en los imperativos de presente Especialmente llamativo es el énfasis con que habla Mt de la persecución (διώκω dos veces, cf v 10 44)

Historia de la influencia

La historia de la exégesis conoce tres tipos básicos que se pueden complementar:

a) El primero subraya la *promesa de gracia* en las bienaventuranzas.

Esta exégesis se apoya sobre todo en las cuatro primeras bienaventuranzas. Ellas proclaman dichosos a los que se hallan en una determinada *situación* «Es solo su circunstancia; les ocurre simplemente que son pobres, están tristes, humillados, privados de toda justicia y menesterosos»²⁵. Es frecuente en las exégesis evangélicas espiritualizar la gracia «La promesa se hace a los que están vacíos ante Dios»²⁶ Las bienaventuranzas «denotan todas.. el mismo contraste entre los justos por sí mismos y aquellos que recaban la justicia solo de la gracia»²⁷

b) El segundo tipo fundamental entiende primariamente las bienaventuranzas como *exhortación ética*.

22 Mt sustituye también 10, 32 υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου por ἐγώ, cf 23, 34

23 N1 πᾶς generalizante sin artículo n1 πονηρός son propios de Mt, cf Introducción, p 58ss

24 Los textos 15, 19, y 26, 59 podrían sugerir una redacción

25 Barth, KD IV/2, 211

26 G Barth, *Gesetzesverständnis*, 116

27 Bornhauser**, 23

Aquí hay que incluir el conjunto de las exégesis de la Iglesia antigua y medieval, y en la tradición más reciente la mayoría de las exégesis católicas

En la Iglesia antigua y en la edad media se entendió la serie de las bienaventuranzas como un camino real en *diversas etapas*. El camino desde la primera a la última bienaventuranza se identifica con el camino desde la penitencia a la perfección. Gregorio de Nisa desarrolla su exégesis en el marco de un itinerario que conduce a la cima de un monte²⁸. En la edad moderna M. Dibelius concibe las bienaventuranzas como «tablas de virtudes», Windisch como «condiciones de entrada» en el reino de Dios²⁹. Según Neuhausler, el oyente ha de formularse ante ellas la pregunta «¿soy yo así?»³⁰, para Trilling esas preguntas deben formularse ante la frase de 5, 48 Sed perfectos³¹. Según Dupont, en todas las bienaventuranzas late en el fondo un tema: la justicia³². Walter considera las bienaventuranzas como contrapunto del decálogo divididas como éste en dos tablas³³.

c) Un tercer tipo fundamental ve en las bienaventuranzas el *régimen de vida de la comunidad*. Las bienaventuranzas se orientan a la vida (quinta, sexta, séptima y octava bienaventuranza) que emana de la gracia (primera, segunda, tercera y cuarta bienaventuranza).

En un sermón del año 1725, Zinzendorf presenta las ocho bienaventuranzas como descripción del camino que han de seguir aquellos que «tienen hambre y sed de la gracia» y aprenden así «cómo hay que actuar con las otras personas»³⁴. En la época moderna los intentos suelen partir de la articulación de las bienaventuranzas en dos estrofas que encontramos en Mt. La primera suele aplicarse a los que esperan o a los menesterosos, y la segunda a los que actúan³⁵. O la primera versa sobre actitudes y la segunda sobre actividades³⁶.

28 Junto a Gregorio hay que mencionar también a Ambrosio, *In Luc*, 5, 49-82 (especialmente 52, 60 = BKV I/21, 230-247, especialmente 231s, 235s) y a Hilario, 931-934.

29 M. Dibelius, *Jesus*, Berlin 1949, 95, Windisch**, 63, nota 1.

30 Neuhausler*, 145.

31 Trilling I, 90.

32 Dupont, *Beatitudes* III, 667.

33 Walter*, 256.

34 Zinzendorf I, 155-171, citas 158, 166, 158.

35 Windisch**, 63.

36 Zahn, 185s, Michaelis I, 215, cf. Walter*, 256.

Pero hay también intentos de entender las bienaventuranzas como régimen de vida de la comunidad y que las interpretan en forma unitaria. Bonhoeffer considera relativamente irrelevante que las bienaventuranzas versen sobre el hacer o sobre el padecer de los discípulos; lo importante es que versan sobre la vida con Cristo en el seguimiento: «La comunidad de las bienaventuranzas es la comunidad del Crucificado. Con él, la comunidad lo perdió todo y lo encontró todo»³⁷. Lutero interpreta las bienaventuranzas, siguiendo a la Iglesia antigua, en sentido *ético*, pero entiende sus preceptos como contenido del *evangelio*: «Este evangelio contiene también preceptos: hay que ser pobre de espíritu, manso, misericordioso, etc.». La exégesis de la ley que Jesús hace con las bienaventuranzas es «el máximo beneficio»³⁸. Otros entienden también las bienaventuranzas en sentido ético, pero insisten más en la «promesa» de las proposiciones causales, subrayando «no las exigencias... sino el fundamento de la bienaventuranza»³⁹.

Si se comparan los tres tipos de interpretación con los enunciados de los textos, hay que considerar también las diferencias en la historia de la tradición. Determinadas interpretaciones encuentran un apoyo especial en determinadas etapas de la historia de la tradición del texto de las bienaventuranzas.

Explicación

Para *Jesús*, lo decisivo es la promesa incondicional, categórica, de salvación dirigida a las personas que se encuentran en una situación desesperada. Las tres bienaventuranzas originales tienen un carácter paradójico. No deben interpretarse partiendo de la correlación sapiencial entre acción y pasión, pues no colocan en primer plano la conducta humana, ni la promesa a los bienaventurados es la consecuencia de un comportamiento humano. Al contrario: este tipo de bienaventuranza de los hambrientos queda excluida por la experiencia diaria de no quedar saciados. El trasfondo de estas tres bienaventuranzas es más bien la es-

37 Bonhoeffer**, 89.

38 Lutero II, 56. Sobre la exégesis de las bienaventuranzas imperativa, pero no legalista en Lutero cf. Heintze**, 154-156.

39 Burchard**, 418, 417. Una tesis similar defienden Eichholz**, 44 y Trilling*, 81.

peranza apocalíptica en un cambio total de las circunstancias. Las bienaventuranzas de Jesús difieren de la expectativa apocalíptica por su anuncio del reino de Dios: el futuro espléndido brilla ya en la conducta de Jesús. Un aspecto de la salvación prometida a los pobres, a los hambrientos y a los que lloran se hace ya realidad en la dedicación de Jesús a los desclasados, en su convivencia con ellos y en la alegría experimentada por el goce del amor de Dios.

- 3 Examinemos el sentido originario de la primera bienaventuranza: con su indicación general de los destinatarios, los «pobres» y su apódosis «vuestro es el reino de Dios», ejerció probablemente la función de título en la serie triádica originaria de Jesús; la segunda y la tercera bienaventuranza son concreciones ejemplares de la primera⁴⁰. Es cierto que la palabra «pobre» no designa en lenguaje semita únicamente a aquellos que carecen de dinero, sino, en un sentido más amplio, a los oprimidos, miserables, sojuzgados y humillados; pero en ningún caso *únicamente* un determinado tipo de religiosidad ni *únicamente* una pobreza interior, desligada de las circunstancias externas. Los datos filológicos lo sugieren con relativa claridad⁴¹, aparte las bienaventuranzas paralelas de los que lloran y tienen hambre, que no pueden desligarse de las circunstancias externas. Así lo sugiere, en fin, la traducción con la palabra griega πτωχός, el término griego más fuerte para designar la pobreza social. La regla fundamental es que el πένης tiene que trabajar y el πτωχός tiene que mendigar⁴². Πτωχός es en los LXX traducción de עני y de לך, pero prácticamente nunca de נץ. Esta traducción subraya el aspecto social de la bienaventuranza conforme a su sentido jesuático. Ahora bien, cuando el texto mateano concreta el término πτωχός con la adición τῷ πνεύματι, destaca un aspecto de πτωχός que es inesperado y resulta sorprendente. El añadido revela que es preciso interpretar la palabra πτωχός en otro sentido⁴³. Se produce, pues, un desplazamiento de sentido. Si nuestra interpretación del sentido originario de la primera bienaventuranza es correcta, hay que suponer que Lucas mantuvo ese sentido, mas no Mateo⁴⁴. Algo similar se desprende de la bienaventuranza sobre los hambrientos.

40. Observación de Migaku Sato.

41. Cf. E. Bammel, Πτωχός κτλ., en ThWNT VI, 383s; E. Jenni, עני, en THAT II, 334s; Dupont, *Béatitudes* II, 24-34.49: el sentido «religioso» de עני reside, en los documentos judíos, no en el vocablo, sino en el contexto; y aun entonces hay casi siempre una connotación social.

42. F. Hauck, Πτωχός κτλ., en ThWNT VI, 886, 30s.

43. Solo es comprensible desde el semita עני ריך.

44. Guelich**, 74s ve en πτωχοὶ τῷ πνεύματι una modificación lin-

De ese modo queda circunscrito el *problema capital* de la interpretación de las bienaventuranzas mateanas: los añadidos premateanos y las interpretaciones mateanas parecen haber producido un *desplazamiento del sentido de las bienaventuranzas hacia un enfoque parenético*. La exégesis tiene que precisar ese desplazamiento e indagar su legitimidad.

Μακάριος, un término reservado originariamente a los dioses, apenas difiere en épocas posteriores del término εὐδαίμων y significa «feliz» en un sentido pleno, insuperable⁴⁵. El sentido de la expresión «pobres de espíritu» ha sido objeto de muy diversas interpretaciones:

Hay que preguntar si πτωχός tiene aquí el sentido de pobreza real, material (1). O si significa, metafóricamente, «inferior» o, en general, «menesteroso», «desvalido» (2). El dativo puede entenderse A) como dativo instrumental o B) como dativo de relación. Πνεῦμα, en fin, puede designar a) al Espíritu santo y b) al espíritu humano. De todo ello derivan diversas posibilidades de interpretación.

Si se entiende el dativo en sentido instrumental (A), πτωχός significará la pobreza real (1A). Y si se tienden πνεῦμα como espíritu humano (b), la interpretación será «pobre en virtud del propio espíritu», es decir, «pobre voluntario» (1Ab). Esta interpretación ha sido frecuente; pero la formulación sería difícil⁴⁶. La otra posibilidad sería «pobre por (influencia de) el Espíritu divino» (1Aa). También esta interpretación encuentra muchas razones en contra⁴⁷. Por eso suele entenderse el dativo como

guística del texto original por el evangelista a la luz de Is 61, 1 en el sentido de la pobreza religiosa, como ocurre ya en Jesús, según él (*ibid.*, 71s). Pero entonces la traducción por πτωχός fue un malentendido, o bien la modificación por τῷ πνεύματι, si no equivale a Is 61, 1, fue innecesaria. Por eso Schweizer*, 76, nota 13, habla, más consecuentemente, del «peligro» de un malentendido que acecha en la traducción griega.

45. F. Hauck, Μακάριος κτλ, en ThWNT IV, 365, 27-388, 5.

46. Schlatter, 133, Lohmeyer, 83 (aceptación voluntaria del estado de pobreza). La idea de *pobreza voluntaria* se expresaría de otro modo tanto en griego como en hebreo/araméo: con כָּנִי o יָצַר, en griego con ἑκὼν.

47. El v. 8 (καθαροὶ τῇ καρδίᾳ) no sugiere el *Espíritu divino*. Así lo indica también el uso lingüístico mateano de πνεῦμα. Mt caracteriza siempre el Espíritu divino con un atributo, salvo cuando el sentido es perfectamente claro por el contexto. La expresión pobre «en» espíritu divino no es posible, entonces habría que esperar el genitivo en griego (Liddell-Scott s.v. πτωχός II, 1)

dativo de relación (B), y ello favorece la comprensión de πτωχός en sentido general o metafórico (2B). De ese modo la referencia al Espíritu divino resulta difícil: se ha propuesto la traducción «pobre en Espíritu divino» (2Ba); pero esta traducción apenas es posible filológicamente. Queda, pues, la referencia al espíritu humano (2Bb). Según lo que se entienda por «pobre» y por «espíritu» habrá diversos matices: τῷ πνεύματι puede desplazar el significado de «pobre» y entonces el sentido será: pobre, pero no, o no solo, en sentido económico, sino respecto al ánimo, es decir, «desanimado», o «desesperado»⁴⁸. Se puede entender también πνεύμα en referencia a la vida interior; los «pobres en el espíritu» serán entonces los «atentos a su vida interior... con la conciencia de su incapacidad para valerse por sí mismos, los que se presentan como mendigos ante Dios»⁴⁹. Muchas veces se ha hecho referencia, en este punto, al «pueblo campesino» galileo, que nada contaba en el aspecto religioso. Si se parte del matiz metafórico «inferior», relacionado con el עני semita más que con el πτωχός griego, entonces la expresión «inferior en el espíritu» no será un estado, sino una actitud: dichosos los inferiores en el espíritu, es decir, los humildes⁵⁰. Es difícil la opción porque los matices pueden transferirse de unos a otros.

¿Hay expresiones semitas afines o un equivalente semita de πτωχοὶ τῷ πνεύματι? El AT presenta expresiones afines, pero formuladas con otros lexemas⁵¹. Los únicos paralelismos directos aparecen en los escritos se Qumrán (1 QH 14, 3, 1 QM 14, 7) Están formulados con el término עני y no con עני. En hebreo medio עני es el pobre, עני el inferior, humilde⁵²

48 Best*, 256s

49 Zahn, 183, cf Bill I, 190, J Weiss, 259s, Soiron**, 146s, Klostermann, 34, Bauer, Wb s v πνεῦμα, 3b («porque evitan el orgullo fariseo de la riqueza espiritual»)

50 Por ejemplo Dupont, *Béatitudes* III, 457-471, Strecker*, 262, Kahler*, 179 («actitud elegida conscientemente»)

51 Lo más afín es שפל רוח = humilde Prov 16, 19, 29, 23, Ab 4, 4 10, bSota 5a y *passim* El polo opuesto es גבה רוח (ὕψηλός τῷ πνεύματι) Ecl 7, 8 Son afines נכה רוח (de espíritu abatido, Is 66, 2) y דבאי רוח (ταπεινοὶ τῷ πνεύματι, Sal 34, 19), que combinan un momento ético con la idea de un estado (quebranto) Is, 65, 14 subraya solo la idea de estado Cf expresiones semejantes en Is 29, 24, Prov 15, 13, 17, 22, Sal 51, 19, con καρδία por ejemplo Sal 10, 2, 23, 4., 31, 11, 35, 11 En todos los casos la palabra determinada por רוח se utiliza metafóricamente

52 Una investigación del uso lingüístico de עני y de עני en el hebreo posbíblico es un *desideratum* urgente Cf *infra*, nota 70

1 QM 14, 3 no permite una interpretación. El texto de 1 QM 14, 7, es inseguro: el contexto anterior interpreta עָנִי רִיחַ en el sentido de «de-sánimo», «desesperación», y el miembro paralelo directo תַּמִּימֵי דֶרֶךְ en el sentido se «humilde»⁵³. Ambos matices, «pobreza de ánimo» = desesperación, e «inferioridad de ánimo» = humildad, se apoyan. No se puede excluir, pues, un ingrediente ético. Lo mismo se desprende de las otras bienaventuranzas de Mt⁵⁴.

Observamos, pues, no solo un cambio lingüístico, sino también un desplazamiento del contenido. La pobreza social pasa a segundo plano y la miseria psíquica pasa a ocupar el primero⁵⁵. Esta apunta a la actitud ética de humildad. Hay que hablar, pues, de una tendencia a la interiorización y a la etización de la primera bienaventuranza. No es posible precisar claramente qué postura adopta el evangelista. La expresión «pobre de espíritu» no permite decidir si los humildes son pobres o ricos.

La Iglesia antigua adoptó esta interpretación. La gran mayoría de los Padres entendió la pobreza espiritual como *humildad*⁵⁶. El distanciamiento de la interpretación «social» originaria aumenta. Pobreza espiritual *no* significa *necessitate pauperes*⁵⁷. En cualquier caso, «espiritualmente pobre» dice relación a la actitud interna ante la riqueza: no hay que poner la esperanza en la riqueza. Pero los ricos son en principio tan bienaventurados como los pobres, ya que ante Dios no hay diferencia de personas⁵⁸. El partidismo de la bienaventuranza originaria, jesuática,

53 Así interpreta Dupont*

54 Quizá con excepción de la segunda bienaventuranza

55 Schottroff, *Volk*, 162-166, intenta mantener la idea de la pobreza social también en Mt. Pero la idea de la antropología veterotestamentaria global no se puede utilizar, a mi juicio, para desvelar el רִיחַ de cualquier contenido concreto y convertirlo en expresión de la totalidad del ser humano. El término רִיחַ designa, a mi juicio, un aspecto muy concreto de esta totalidad: la vida espiritual (R. Albertz-C. Westermann, רִיחַ, en THAT II, 738).

56 Material en Dupont, *Beattitudes* III, 399-411. Esto es muy sorprendente, ya que el griego πτωχος no sugiere esta interpretación. Hay aquí, evidentemente, un *conocimiento* firme del sentido del texto que no depende simplemente de su texto literal. Por lo demás, también los reformadores, por ejemplo Zwinglio, 219 «*spiritus humilis*», y Calvino I, 171 (humildad bajo la disciplina de la cruz) interpretan en el sentido de la humildad.

57 Tomás de Aquino, *Lectura* n° 416 «Et dicit 'Spiritu' quia quidam pauperes necessitate sunt, sed non debetur illis beatitudo».

58 Pseudo Clemente, *Hom.*, 15, 10, 1, Clemente Alejandrino, *Quis Div salv.*, 17, 5 (los pobres que no participan en Dios no son bienaventurados),

ha desaparecido totalmente. La interiorización de la pobreza alcanza una última profundidad y, a la vez, una nueva cualidad en la mística. El maestro Eckhart habló en su impresionante sermón sobre Mt 5, 3 de una triple pobreza⁵⁹. «Pobre de espíritu» es el que «nada quiere», ni siquiera «cumplir la voluntad de Dios», el que «nada sabe», ni siquiera sobre la acción de Dios en él, y el que «nada tiene» ni siquiera un espacio en sí mismo donde Dios ha de obrar.

También es imperante en la Iglesia antigua la interpretación (rechazada más arriba, 1Aa, 1Ab) en el sentido de la *pobreza voluntaria*. Pero entonces la primera bienaventuranza no se refiere ya a todos los cristianos, sino solo a los «religiosos», clérigos y monjes⁶⁰. Esa interpretación encontró acogida en las reglas monacales⁶¹. No solía ser la única interpretación, sino que coexistía con la interpretación, más general, referida a la humildad, porque las bienaventuranzas pronunciadas ante todo el pueblo en modo alguno quedaban reservadas a los *religiosi*. Esa interpretación es desechada actualmente por la mayoría, incluso entre los católicos.

A los humildes se promete el «reino de los cielos». Mateo hace extensiva esta promesa a todas las bienaventuranzas (v. 3 10); las otras proposiciones causales desarrollan lo que significa

Ambrosio, *In Luc*, 5, 53 = BKV I/21, 232 (no todos los pobres son bienaventurados). Para León Magno, *Sermo*, 95, 2 = BKV I/55 294, se trata de aquella pobreza «que es incompatible con el amor a las cosas temporales». Lutero II, 58 «Pobre significa no estar apegado con el corazón ni con los sentidos a los bienes, los poseas o no». Así, David y Salomón pueden ser ejemplos de pobres, mientras que los mendigos pueden ser intencionalmente ricos, ya que todos sus sentidos están volcados al dinero y a los bienes materiales». Así pues, pobres y ricos pueden ser igualmente bienaventurados.

59 Maestro Eckhart, *Schriften und Predigten* I, Jena 1923, 180-185.

60 Esta interpretación es frecuente desde Pseudo Clemente, *Rec*, 2, 28, 3, Gregorio de Nisa*, 1, 5 = 163s, Cromacio, 332 y Jerónimo *ad loc* («qui propter spiritum sanctum voluntate sunt pauperes»). El emperador Juliano, que amenazó con confiscar los bienes de los cristianos, «para que puedan entrar como los pobres en el reino de los cielos», parece presuponerla. Se mantiene, sobre todo, en el área católica hasta la época moderna (cf. Maldonado, 97, Lapide, 207). Hay interpretaciones protestantes con aplicación a la pobreza voluntaria entre los baptistas (P. Walpot, *Das grosse Artikelbuch*, 3, 22 = QGT XII/2, 181) y en el pietismo, por ejemplo P. M. Hahn, *Die gute Botschaft vom Königreich Gottes*, Metzingen 1963, 38 (pobreza elegida al aceptar la llamada al ministerio).

61 Basilio, *Regula brevius*, 205 = PG 31, 1217, *Die endgültige Regel der Minderen Bruder des Heiligen Franziskus von Assisi*, 6 (en H. V. von Balthasar [ed.], *Die grossen Ordensregeln*, 3 1974, 317).

«reino de los cielos». Mateo reitera así el título que había puesto a la predicación de Jesús en 4, 17.23: el sermón de la montaña es el desarrollo del «evangelio del Reino»⁶². Al igual que 21, 43 y 25, 34, el Reino es evidentemente un bien soteriológico. El texto 4, 17 y los verbos en futuro de los v. 4-9 ponen de manifiesto que ese Reino está aún por llegar. También queda claro que la denominación «reino de los cielos» no significa una espiritualización o transcendentalización de la promesa: en v. 4-9 aparece descrito con imágenes parcialmente escatológicas muy concretas y abarca *también* la tierra, si cabe interpretar así la yuxtaposición del v. 3 con el v. 5.

En la segunda bienaventuranza sobre los que lloran podemos observar asimismo una tendencia a la espiritualización: si en la versión primigenia, jesuática, se hablaba concretamente de «los que lloran» (cf. Lc 6, 21), en la exégesis eclesial posmateana la bienaventuranza no se refiere a la «saecularis tristitia»⁶³, sino a la tristeza por el pecado propio y ajeno⁶⁴. La cuestión es saber dónde hay que situar a Mateo en esta línea de desarrollo. Sin duda, la sustitución del término «llorar» por el término «tristeza», más general, habría permitido ya antes de Mateo la interpretación religiosa que encontramos posteriormente, pero no fue esto lo que motivó el cambio de términos. Πενθῶ (y παρακαλέω) proceden más bien de Is 61, 2s («para consolar a todos los afligidos»); ahí se habla de la tristeza en este mundo en términos muy generales, y especialmente de la tristeza por Jerusalén⁶⁵. La literatura de la época de Mateo tampoco ofrece documentos, a mi juicio, donde la palabra πενθῶ sin otra determinación adicional adquiriera el sentido de tristeza por la imperfección o el pecado⁶⁶. Así pues, podemos concluir que el sentido en Mateo

62 Burchard**, 415, 432 da otro enfoque el sermón de la montaña es solo una «sección» de la ética la ética comunitaria en un aspecto misionero. Pues ¿dónde está el «evangelio del Reino» sino en el sermón de la montaña?

63. Beda, 23, Teofilacto, 188.

64. Desde Orígenes, *Com. in Psalmos*, 37, 7 (= J. B. Pitra, *Analecta Sacrae Spicilegio Solesmensi parata* III, Venezia 1883, 21) en casi todos los exegetas.

65. Cf. también el makarismo sobre aquellos que estaban afligidos por los desastres de Jerusalén, Tob 13, 16; más pasajes en Bill. I, 195-197.

66. Con determinaciones adicionales: Tes R 1, 10 (ἐπὶ τῇ ἁμαρτίᾳ μου), Sant 4, 8 (claro por el contexto).

es el mismo que en Lucas: la «tristeza» incluye cualquier aflicción de este mundo, que en el eón futuro será reemplazada por el consuelo. Esta conclusión es importante porque muestra la cautela de Mateo al modificar su tradición: él mismo reforzó la tendencia de la eticización de las bienaventuranzas (v. 6), existente ya en su tradición, pero no la llevó hasta el extremo. En Mateo no cabe suponer, pues, aún un sentido religioso o ético unitario de las cuatro primeras bienaventuranzas.

5 La comprensión de la bienaventuranza de los *πραεῖς* aparece extraordinariamente dificultada por la amplitud semántica de esta palabra. No es casual que se pueda reflejar en ella el ideal de la espiritualidad de cada exegeta: «sumisión a la voluntad de Dios», dice Gaechter; «resistencia pasiva» (frente a los celotes), dice Shalom ben Chorin. Del dominio de la ira por la razón habla el griego Gregorio de Nisa. «La mansedumbre... no permite que... se haga violencia ni se cometa injusticia con nadie» y hay que diferenciarla de la debilidad, dice el político Zwinglio, al que sigue el socialista Ragaz⁶⁷.

En la parénesis del cristianismo primitivo figura *πραῦς* paralelamente a *ἡσυχίος* (1 Pe 3, 4; 1 Cl 13, 4; Bern 19, 4), *μακρόθυμος*, *ἐλεήμων* (Did 3, 7s) y *ἐπιεικής* (Tit 3, 2; 1 Cl 21, 7; cf. 2 Cor 10, 1; 1 Cl 30, 8). Aparece, sobre todo, como lo contrario a la ira (Ignacio, *Eph.*, 10, 2). Esto se corresponde con el uso lingüístico griego⁶⁸, pero es menos concluyente para Mateo que para la tradición exegética eclesial posterior⁶⁹. El uso lingüístico determinante es el lenguaje judeohelenista, ya que la bienaventuranza es una cita de Sal 36, 11 (LXX). En ese lenguaje suele traducirse la palabra *πραῦς* por el hebreo *יָנֵץ*⁷⁰, especialmente cuando se entendió en el sentido de una actitud ética.

67. Gaechter, 148; Ben-Chorin, *Bruder*, 71; Gregorio de Nisa*, 2, 3 = 169s; Zwinglio, 220; Ragaz**, 18.

68. Aristóteles, *Eht. Nic.*, 4, 11 = 1125b-1126a define la *πραῦτης* como término medio entre *ὀργιλότης* y *ἀοργησία*, es decir, como dominio regulado de la ira.

69. Cf. Gregorio de Nisa*, 2, 3; Ambrosio, *In Luc.*, 5, 54 = BKV I/21, 233 (freno consciente de la pasión). En la exégesis de la Iglesia antigua se hace generalmente un desplazamiento de la *μεσότης* aristotélica en dirección a la *ἀοργησία*; por ejemplo, Pedro de Laodicea, 37.

70. En los LXX aparece *πραῦς* 9× por *יָנֵץ*; 3× por *יָנֵץ*; *πτωχός* 4× por *יָנֵץ*; 39× por *יָנֵץ*; *πένης* 3× por *יָנֵץ*; 12× por *יָנֵץ*.

Πραῦς adquirió para personas que vivían en el ámbito de lenguas semitas el significado de «humilde»⁷¹. Tampoco Mateo lo desconoce; así lo muestran Mt 11, 29 y 21, 5. En 21, 5 con el sentido de la no violencia, y en 11, 29 con el de la afabilidad. El examen de la parenesis judía muestra que apenas cabe separar en el judaísmo los matices de la humildad y la afabilidad⁷². Así, πραῦτης es humildad, que se manifiesta en la afabilidad⁷³. La tercera bienaventuranza se encuentra, en cuanto al contenido, entre la primera y la séptima. Los mansos poseerán la tierra, y no solo el país de Israel, pues la promesa tradicional sobre la tierra se había traspuesto desde tiempo atrás hacia lo cósmico⁷⁴, pero no hacia el más allá, ya que la promesa de la tierra pone en claro que el reino de los cielos implica una renovación de este mundo.

En la cuarta bienaventuranza Mateo insertó su término clave 6 δικαιοσύνη, como objeto⁷⁵ de tener hambre y sed. Hay tres posibilidades exegéticas: δικαιοσύνη puede designar 1. una conducta humana⁷⁶, 2. un don divino o poder de Dios⁷⁷, 3. en

71 La influencia semita se muestra en la paralización de πραῦς y ταπεινός o πραῦτης y ταπεινοφροσύνη Mt 11, 29, 2 Cor 10, 1, Col 3, 12, Ef 4, 2, para la Iglesia antigua, cf. Harnack*, 114s, 120-127, para los LXX, *ibid*, 118s

72 Montefiore, *Literature*, 17

73 Πραῦς, no se contrapone, pues, en Mt a un afecto (ira), por eso la traducción corriente por «manso» no es acertada. Πραῦς tampoco significa «no violencia» en el sentido de principio teórico general de renuncia al ejercicio del poder, ni en el de una estrategia política de pacifismo (así, el pacifista Erasmo, *Paraphrasis*, 24B «qui nuli vim faciunt») ni en el de sometimiento político (así Lutero II, 59 «no quieren convertirse en señores y gobernar el mundo»)

74 Cf. ya Is 60, 21, Jub 22, 14, 32, 19, Did 3, 7 (reminiscencia de Mt 5,5)

75 Ejemplos de construcción (rara en sí) de πεινάω y διψάω con acus en Strecker*, 265, nota 2

76 Por ejemplo A. Descamps, *Les justes et la justice dans les evangiles* (Univ. Cath. Lov., disertación doctoral II/43), Louvain 1950, 172, Strecker*, 265s, Kahler*, 184s, Sand, *Gesetz*, 202, Dupont, *Béatitudes* III, 355-384 («l'idéal de la perfection», 384), Guelich**, 87 («right relationship with God and others» en Cristo)

77 Por ejemplo, Schniewind, 44, Schlatter, 137 (don), Lohmeyer, 88 («en cierto modo, el aire de Dios que todos respiran»), Eichholz**, 44 («primariamente acción de Dios»), Gundry, 70, Bonnard, 57 («le verdict souverain de Dieu»), Fiedler, *Gerechtigkeit*, 66 (salvación escatológica), Stuhlmacher, *Gerechtigkeit*, 190s, Giesen, *Handeln*, 88-102 (102 «sobre todo carácter de don gratuito)

la combinación de ambas interpretaciones, el orden de la alianza de Dios como don y tarea⁷⁸

En la *historia de la exégesis* se pueden encontrar fácilmente los dos primeros tipos de exposición

El primero es la exégesis clásica de la Iglesia antigua y «católica» La justicia significa en ella una conducta humana y, en los más de los casos, no tanto el principio del «suum cuique» cuanto una virtud especial contraria a la codicia⁷⁹ o el ideal de la virtud en general⁸⁰ Este tipo de exégesis suele interpretar el «tener hambre y sed» en sentido activo se trata de un obrar y no de un querer⁸¹ La tendencia se invirtió en el ámbito protestante por la exégesis de la Reforma⁸², donde se hace una lectura paulina del versículo la justicia que busca el ser humano no es tanto el poder sancionador escatológico de Dios cuanto su gracia aquí y ahora, la «iustitia imputata»⁸³ El «tener hambre y sed» adquiere un rasgo pasivo por tratarse de la justicia de Dios, de la «iustitia pasiva» prometida, el hambre y la sed designan solo el anhelo humano

La alternativa tiene que resolverse claramente, a mi juicio, en favor de la primera exégesis la antiguoeclesial-católica El término δικαιοσύνη *puede* entenderse en todos los pasajes maternos como conducta humana, y en algunos *tiene que* entenderse así Dado que la primera y segunda estrofa de las bienaventuranzas concluyen con este término, todo parece indicar que δικαιοσύνη significa lo mismo en el v. 6 y en el 10, en el v. 10 es mucho más probable la referencia a una conducta humana Así lo sugiere también el contexto, sobre todo el de la tercera bienaventuranza, y 3, 15 Así, resta solo preguntar si esta exégesis es compatible con la metáfora «tener hambre y sed» o si los verbos sugieren una exégesis referida a la justicia de Dios Los lugares paralelos judíos y helenísticos muestran que «tener

78 Schweizer, 53 Así interpreto ya Bullinger, 52A («iustitia bipertita»)

79 Por ejemplo Juan Crisostomo, 15, 3 = 245s

80 Por ejemplo Gregorio de Nisa*, 4, 5 = 191s

81 Jeronimo *ad loc* «non nobis sufficit velle iustitiam sed esurire iustitiae opere»

82 Entre los propios reformadores influye la interpretación de la Iglesia antigua Lutero II, 60 «Estos procuran hacerse piadosos con todas sus fuerzas» Zwinglio, 220 «iustitiam assertit et vindicat»

83 Melancton, 152 («gratia caelestis»), Calov, 179 («iustitia imputata»), Cocceius, 9 («absolutio conscientiae», «obisnatio filiorum», «spes gloriae»), Bengel, 38 («non dicit beati iusti»), Olshausen, 208s

hambre y sed» puede significar tanto «anhelar»⁸⁴ como «esforzarse por»⁸⁵ algo. Por eso, nada se opone a la interpretación ética que la Iglesia antigua propuso casi exclusivamente, con buen criterio. De ese modo se mantiene la estructura veterotestamentaria de la «justicia»: justicia es la conducta ordenada por Dios a su pueblo en virtud de la alianza. Su contenido aparece descrito más concretamente en 5, 20-48. El intento de combinar la interpretación «activa» y la «pasiva» partiendo de un sentido más general del término *δικαιοσύνη*, que englobe a Dios y al hombre, es una complicación innecesaria que trasciende las reflexiones de Mateo.

Con las tres bienaventuranzas siguientes nos acercamos al postulado central de la *parennesis* judeo-sapiencial. La quinta bien- 7
aventuranza, la de los misericordiosos, formula la *prótesis* y la *apódosis* en una correspondencia más exacta. Se aproxima tanto a la «ley» veterotestamentaria del «comportamiento afortunado»⁸⁶ como al tema *parenético* de la correspondencia entre conducta divina y conducta humana. Dado que el deber de misericordia constituye el modelo judío de las obras de amor⁸⁷, existen numerosos lugares paralelos judíos⁸⁸. Mateo habla de primacía de la misericordia sobre el sacrificio (9, 13, 12, 7), ya que *ἔλεος* forma parte de la *βαρύτερα τοῦ νομοῦ* (23, 23). En los relatos sobre milagros mostrará que la misericordia del Hijo de David coincide con la misericordia exigida al hombre. Queda sin definir, como en las otras bienaventuranzas, la relación del significado soteriológico de la proposición antecedente con la promesa de la proposición consecuente: no está claro si la misericordia de Dios precede y motiva la acción humana (así 18, 23-35) o, como

84 Am 8, 11, Jer 38, 25, Bar 2, 18 (*δοξα, δικαιοσυνη*), Ab 1, 4 (sentencias de los sabios), bSanh 100a (*tora*) Aristoteles, *Cael* 2, 12 = 291b (folosofia), Filon, *Virt* 79 (*σοφια*), etc.

85 Eclo 24, 21s, Filon, *Fug*, 139 (*καλοκαγαθια*), Filon, *Poster C* 172 (*ἀρετη*), Platon, *Resp* 562c (libertad), Horacio, *Ep*, 1, 18, 23 (dinero), Ciceron, *Ep ad Quint* 3, 5 (honor), El Varrón, *Hist*, 14, 22 (destrucción de la monarquía), etc. Muchas veces la alternativa no está clara.

86 Zimmerli*, 20 después de K. Koch, *Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?* ZThK 52 (1955) 1-42.

87 Bill IV/1, 559-610.

88 Prov 17, 5, bShab 151b = Bill I, 203, pBQ 8, 6c, 19 (*ibid*) TBQ 9 30, 366 (*ibid*) Montefiore, *Literature*, 23 «Jesus says here, what lots of Rabbis said in all ages».

formuló poco después la *parenesis* eclesial, si la misericordia humana tiene como fin inducir la misericordia divina⁸⁹.

8 «Limpio de corazón» o «de corazón limpio» es una expresión judía que procede de la espiritualidad veterotestamentaria de los salmos⁹⁰. Significa la obediencia absoluta a Dios, lejos de todo pecado. El «corazón» designa, en lenguaje judío, no una esfera interna del hombre, sino el centro del querer, pensar y sentir humano. Como la expresión va ligada a un lenguaje judío establecido, no se puede ver en ella una postura anticultural. El judaísmo habló siempre —al lado del lenguaje cultural, más estricto— de pureza del hombre en sentido global⁹¹. Mateo conoce asimismo la pureza entendida íntegramente, que relativiza sin duda el ámbito cultural, pero en modo alguno lo anula (cf. 5, 23s; 23, 25s: *πρῶτον*). También el recurso a Sal 23, 4, que se cantaba al entrar en el *templo*, sugiere la unidad interna de la idea de pureza (no la polémica) con el culto⁹². La promesa tiene sentido escatológico, como en las restantes bienaventuranzas. El judaísmo, como el cristianismo primitivo, espera que Dios, que no se hizo visible en este mundo ni siquiera a Moisés, pueda ser contemplado cara a cara en el *esjaton*⁹³. Entonces desaparecerá la lejanía y el enigma de Dios.

Esta bienaventuranza tiene una historia exegética especialmente intensa porque era, en su expresión lingüística, la más afín a la sensibilidad griega de la antigüedad tardía. Como dijo K. Beyschlag⁹⁴, se convirtió en el «ideal de toda mística y ascética cristiana». Bastan algunas observaciones: en la antigüedad tardía dominó la interpretación ascética de la pureza del corazón. Valentín considera el corazón humano como morada de los demonios; pero

89 1 Cl 13, 2; Policarpo, *Phil*, 2, 3.

90 Sal 23, 4, 50, 12; 73, 1 (texto hebreo), cf Bill. I, 205s, en el cristianismo primitivo Herm v 3, 9, 8, 5, 7, m 12, 6, 5.

91. Visión panorámica en R. Meyer, *Καθαρός κτλ*, en ThWNT III, 426, 21-427, 5.

92 La polémica contra el culto fue utilizada por una exégesis cristiana que buscó un perfil antijudío de las bienaventuranzas, cf por ejemplo Bengel, 38 («non sufficit puritas caeremonialis»), Bornhauser**, 35 («¡ay de los limpios solo por fuera!»)

93 Cf. por ejemplo 4 Esd 7, 91 98, Jub 1, 28, Bill I, 207-215, 1 Cor 13, 12, 1 Jn 3, 2, Ap 22, 4, más documentos judíos en W Michaelis, *Ἰσχύω κτλ*, en ThWNT V, 339, 12ss

94 ZThK 1977**, 302.

si lo mira el buen Padre, el corazón se ilumina, por eso se puede calificar de feliz al puro de corazón. Para Clemente, esta palabra es el alfa y omega de su ideal del gnóstico perfecto⁹⁵. La pureza de corazón consiste en reprimir las pasiones desbocadas. En la dura lucha contra los impulsos del cuerpo se cumple en el gnóstico la promesa de Dios⁹⁶. También Gregorio de Nisa es testigo de esta interpretación. Se trata de la limpieza de toda pasión y de todo pecado de pensamiento, así brillará la imagen de Dios en el hombre y Dios se hará visible de nuevo⁹⁷. El texto de Mt 5, 8 sirve de lema en la *Vita Antonii* de Atanasio y describe su itinerario hacia la perfección⁹⁸.

La Reforma ofrece —no exclusivamente, pero con especial claridad— ejemplos de una interpretación diferente, en cierto modo «mundana», de la limpieza de corazón. No hay que aspirar a la altura, sino a la profundidad, dice Lutero, como hizo Dios mismo, y «buscar a Dios en los miserables, extraviados y fatigados», «ahí se ve a Dios, ahí se purifica el corazón y toda soberbia queda abatida». Limpieza de corazón significa que cada cual, dentro de su puesto en el mundo, «piensa lo que Dios dice y pone la palabra de Dios en lugar de sus propias ideas»⁹⁹. En la interpretación posterior a la Reforma la limpieza de corazón pasa a ser la actitud intramundana, significa la «simplicitas y la «integritas»¹⁰⁰.

La promesa de ver a Dios ha sido objeto de una exégesis aún más intensa. «La afirmación de que la vida eterna consiste en la visión de Dios»¹⁰¹ ha tenido una fuerza especial en todos los tiempos. Una raíz de esta fuerza está en la filosofía platónica y aristotélica, para la cual el sentido de la existencia se realiza en la visión de Dios¹⁰². Esto explica en parte que la distinción entre el presente y el *esjaton*, donde se realizará la visión de Dios, quede a veces un tanto desdibujada: la visión de Dios se realiza ya ahora, al perfilarse la imagen de Dios en los cristianos perfectos¹⁰³. El alma purificada ve «a Dios en sí misma como en un espejo»¹⁰⁴. La visión de Dios se le brinda al espíritu, al corazón purificado de malos pensamientos y acciones, no solo mediante el propósito y la voluntad, sino mediante la

95 Fr 2 = Clemente Alejandrino, *Strom*, 2, 20

96 K. Holl, *Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens*, en *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II. Der Osten* reimprimado Darmstadt 1964, 256s

97 Gregorio de Nisa, 6, 3 = 213-215

98 Holl, *Die schriftstellerische Form*, 205s

99 Lutero II, 55 (sermón de 1519), Lutero**, 324-330, cita 325

100 Bucer, 43B. Cf. 1 Tim 1, 5, 2, 22

101 F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* § 163, 2 (ed. M. Redeker, Berlin 1960, II, 435)

102 Fundamentalmente son pasajes como Platón, *Resp.*, 7, 527DE, 533D (ojo del alma), *Symp.*, 211DE, Aristóteles, *Eth. Eud.* 7, 15 = 1249b, 16ss

103 Gregorio de Nisa, 6, 3

104 Atanasio, *Contra Gentes*, 2 = BKV I/31, 14

ayuda de Dios¹⁰⁵ Pero además de la reflexión sobre la posibilidad de ver ya a Dios indirectamente en esta vida, hay siempre en toda la tradición exegetica la esperanza de la vision definitiva para aquellos que «se han vuelto inmortales mediante la visión y se sumergen en Dios»¹⁰⁶

Esta bienaventuranza ha alumbrado una enorme riqueza de autocomprensión y de esperanza cristiana Sería un error abolir como ilegítimo todo lo que no esté respaldado exegeticamente por el texto bíblico Los textos bíblicos capitales tienen la propiedad de alumbrar nuevas dimensiones en las personas No obstante, estas nuevas dimensiones y nuevas esperanzas han de mantener un diálogo permanente con el antiguo enunciado del texto Partiendo del sentido originario del texto, se hace notar constantemente que la pureza de corazón y la visión de Dios no llevan a la desmundanización y a la beatitud privada del hombre religioso¹⁰⁷, sino que se manifiesta como obediencia a Dios en el mundo y como esperanza de una futura visión de Dios que es más que la profundidad privada del individuo La sexta bienaventuranza está en un contexto que habla de relaciones interhumanas y no pretende desligar al hombre de ellas para conducirlo a la autosatisfacción religiosa La interpretación de la Reforma se aproximó mucho en este punto, a mi juicio, al sentido del texto mateano

9 También la séptima bienaventuranza, la de los pacificadores, ofrece un matiz judío

La exhortación a trabajar por la paz ocupa un puesto central en la parenesis sapiencial rabinica¹⁰⁸ Se refiere a pasos concretos dados en las relaciones interhumanas Numerosos documentos atestiguan la co-

105 Origenes, *Cels* 7, 33 = BKV I/53, 250

106 Cita tomada del influyente pasaje de Ireneo *Haer* 4, 20, seccion 6 = BKV I/4, 387

107 Cf el bello relato en Beyschlag, *ZThK* 1977**, 301, nota 21, tomado de *Vita patrum* 10, 194 = PL 74, 223 un asceta que vivio mas de 30 años en el desierto, encuentra en un comercio de la ciudad a un hermano menor y le reprocha por exponerse a la tentacion Este contesta «Deus non quaerit nisi cor mundum»

108 Ab 1, 12 18 (Bill I, 217s), P Lapide *Zukunftserwartung und Frieden im Judentum* en G Liedke y otros (eds), *Eschatologie und Frieden* II, 1978 (TM FEST A7), 127-178 Cf especialmente el «tratado» rabinico sobre la paz SNu 6, 26, § 42 (131-137)

nexión del trabajo por la paz con la promesa escatológica¹⁰⁹; pero nunca aparece junto a la promesa escatológica de la filiación divina la exhortación a trabajar por la paz. Hay, sin embargo, enunciados que articulan la filiación divina de Israel como esperanza de futuro¹¹⁰.

Εἰρηνοποιός designa algo activo y no la mera disposición a la paz. Esta bienaventuranza, junto con la siguiente, apunta al precepto del amor a los enemigos 5, 44-48: también allí se promete la filiación divina (5, 45); también allí se trata, como en v. 10-12, de enemigos y perseguidores. Mateo, pues, no se refiere solo, probablemente, a una convivencia correcta entre los miembros de la comunidad, sino que apunta más allá del límite de ésta¹¹¹. Falta una referencia cristológica directa; solo en el curso de la lectura de todo el evangelio comprende el lector hasta qué punto el Hijo de Dios practica aquello que exige. La promesa de la filiación divina no tiene una conexión directa evidente con el trabajo por la paz¹¹². El lector del evangelio de Mateo no la comprenderá primariamente sobre el fondo de analogías judías, sino partiendo de 3, 13-14, 11: como el Hijo de Dios, Jesús, se acredita en la obediencia al Padre, la obediencia a su voluntad hace que también sus discípulos puedan llamarse —en el *esjaton*— hijos del Padre.

La bienaventuranza redaccional de los perseguidos (v. 10) 10 añade nada a lo dicho en el v. 3 y los v. 11s. Pretende subrayar los dos puntos de vista capitales de toda la serie: la δικαιοσύνη y el reino de los cielos. El participio perfecto δεδιωγμένοι viene a generalizar el hecho actual de la persecución descrito en los v. 11s. Mateo, que tiene en cuenta las persecuciones ya produ-

109 Esl Hen 51, 11-13 como makarismo; Pea 1, 1; bTa'an 22a (Bill I, 218); MekhEx 20, 25 (81a = Bill I, 215).

110. Jub 1, 24s, Test Jud 24, 3; Sal Sal 17, 27 (futuro); cf. Sab 5, 5. Sobre la filiación divina escatológica en el NT, cf. E. Schweizer, Υἱος κατ', en ThWNT VIII, 393s.

111. Schnackenburg*, 173s. El problema de la guerra queda fuera del horizonte contemplado directamente en nuestra bienaventuranza, cf. N. H. Sørensen, *Christliche Ethik*, München 1957, 353.

112. Windisch*, 254-247 ve dos posibles puentes entre bienaventuranza y promesa 1. un puente mesiánico sobre el hijo de Dios y pacificador Salomón, 1 Crón 22, 9s, y 2. otro puente sobre el culto al emperador, donde el hijo de Dios imperial lleva el título de «hacedor de la paz» (solo desde Cómodo).

cidas¹¹³, entiende en cierto modo la persecución como signo general del ser cristiano¹¹⁴ Δικαιοσύνη designa una conducta humana Solo por una conducta —y no por simple anhelo de justicia (divina)— se puede ser perseguido La justicia implica la praxis cristiana y la profesion de fe en Jesús la persecución por la justicia en v 10 y la persecución por «mi causa», formulada también redaccionalmente en v 11, se interpretan recíprocamente la confesión de Cristo se manifiesta en las obras (7, 21-23, 25, 31-46)

11s La última bienaventuranza se dirige directamente a todos los discípulos Mateo ha generalizado también aquí en lugar de ἀφορίζω y ἐκβάλλω το ὄνομα, emplea διώκω y λεγὼ πονηρον, mucho más generales¹¹⁵ La comunidad tiene que contar con la injuria y la persecución Esto fue una realidad, sobre todo en tiempo de Domiciano¹¹⁶, las numerosas parénesis del NT sobre la persecución ilustran este punto (Heb 10, 32-34, 1 Pe 2, 12, 3, 14 16s, 4, 12-17, cf 2 Tim) El término ψευδόμενοι manifiesta la preocupación ética no cualquier persecución es objeto de promesa, sino aquella que se realiza por causa de Cristo, es decir, por causa de la justicia (cf 1 Pe 3, 14 17, 4, 14s) El v 12 interpreta la palabra μακάριοι la alegría y el júbilo por el sufrimiento deben reinar en la comunidad¹¹⁷ La razón para la alegría reside en la inversión de las circunstancias, que traerá un futuro mejor será grande vuestra recompensa en el cielo La «recompensa» se da siempre, en Mateo, en el más allá, en el último juicio¹¹⁸

12b El v 12b es un apéndice No está claro hasta qué punto la persecución de los profetas veterotestamentarios fundamenta la

113 Cf *supra* Introducción p 93s

114 Cf comentario a 10 17 22 24s Rabano 790 los v 3 10 son válidos para todos los tiempos los v 11s se dirigen a los discípulos de la época

115 Cf Dupont, *Beattitudes* III 331 la fórmula de Mateo se puede aplicar a situaciones muy diversas

116 L Goppelt, *Der erste Petrusbrief* 1978 (KEK 12/1), 60 64 desde la persecución de Nerón tales acciones eran posibles fundamentalmente en todo el Imperio

117 Como s Bar 52 5-7 y 1 Pe 4, 13s (quizá un eco de nuestra bienaventuranza cf *supra* Introducción, p 105)

118 Strecker *Weg* 162

promesa de la recompensa celestial Mientras que Lucas solo menciona a profetas del antiguo testamento, Mateo habla —como Q— de la persecución de los «profetas anteriores a vosotros» Los profetas itinerantes revisten una cierta importancia en Mateo (cf 10, 41, 23, 34 37) El asumió las tradiciones de signo profético de la comunidad Q con más claridad que Lucas

Sobre la *historia de la influencia* de v 11s hay que hacer una observación Mateo ve retrospectivamente la persecución de la comunidad por los judíos Cuando él escribía, su comunidad era perseguida probablemente por los paganos¹¹⁹ Por eso los *logia* sobre persecución conservaban su actualidad Ahora bien, podemos observar el inicio de una evolución fatal los perseguidores, presentes por tradición en v 12b, siguen siendo «judíos», aunque éstos ya no existen realmente despues del 70 Esto significa que la generalización mateana de la tradición persecutoria convierte a los judíos en representantes de los «perseguidores», como el evangelio de Juan los hace representantes del mundo hostil Aquí se pone de manifiesto cómo se llegó a hacer de los judíos el «chivo expiatorio» que representa el mundo hostil para los cristianos

Resumen

La interpretación mateana de las bienaventuranzas forma parte de una larga historia hermenéutica, de la que en modo alguno constituye el punto final Hay que caracterizar a esa interpretación con el término *etización* las bienaventuranzas pasan a ser un catálogo de virtudes El segundo término que se impone es el de *interiorización*. pasan a primer plano, cada vez con más fuerza, las virtudes religiosas humildad, renuncia al mundo y al pecado, perseverancia en la fe, etc Esta tendencia se dejó sentir plenamente con posterioridad a Mateo La interpretación de la Reforma frenó un tanto la etización y se aproximó de ese modo al sentido originario (mas no al sentido mateano) No frenó, en cambio, la interiorización de las bienaventuranzas Esta continuó en la época

moderna, al espiritualizarse más y más la concreción de la promesa de salvación¹²⁰.

Las bienaventuranzas mateanas traen, pues, consigo una serie de exigencias. Plantean la pregunta de si somos aún capaces de realizar su pretensión soteriológica. Preguntan, sobre todo, a las exégesis protestantes si toman realmente en serio el nexo de la pretensión soteriológica con una vida cristiana vivida activamente¹²¹. Es, en definitiva, la exigencia de proclamar en ellas, no la dicha de una interioridad religiosa, sino la de unos cristianos que practican su fe *dentro del mundo*, en sus relaciones con otras personas.

Están también, a la inversa, las preguntas que han de formularse a las bienaventuranzas mateanas, sobre todo partiendo de la tradición exegética protestante. Coinciden con las preguntas que derivan del desarrollo de la tradición desde Jesús a Mateo: ¿la promesa de gracia fue traicionada por la nueva interpretación mateana? ¿se fue convirtiendo imperceptiblemente el mensaje de gracia en un fragmento de la ética cristiana? ¿el evangelista Mateo toma realmente en serio la gracia?

Volvamos a la *historia de la influencia* para clarificar esta pregunta fundamental: llama la atención la frecuencia con que las exégesis hicieron referencia a la gracia. La gracia parece estar ausente en el texto mateano, y justamente por eso aparece agregada en la exégesis de la Iglesia antigua y medieval¹²². Lo más impresionante y lo más relevante es cómo se

120. J. G. Herder, *Christliche Reden*, 22, en *Werke*, 36, Karlsruhe 1826, 11, recuerda ejemplarmente «Bienaventurados son los que pueden prescindir de todo . porque el cielo está en su alma». Para F. C. Baur el cumplimiento de la promesa se sitúa en la pura idealidad de la conciencia cristiana expresada en las bienaventuranzas, en el «sentimiento de la necesidad de redención, que como tal tiene ya en sí toda la realidad de la redención» (*Das Christentum und die christliche Kirche der ersten drei Jahrhunderte*, en *Werke* III, reimpr. Bad Canstatt 1966, 27). Los «pobres de espíritu» son, según Bultmann (*Marburger Predigten*, Tübingen 1956, 182s), aquellos que aguardan el futuro plenamente acósmico de Dios «y que se liberaron internamente en tal espera de aquello que los ata al aquí y ahora».

121. El problema del tipo de exégesis protestante resulta ejemplarmente claro en Zinzendorf I, 182, que niega precisamente el sentido mateano de la primera bienaventuranza «Ocurre algo muy curioso con la bienaventuranza de los pobres. No hace falta pensar en algo virtuoso o humilde, en eso que se llama virtud o humildad de los hijos de Dios».

122. Como la exégesis de la Iglesia antigua explica siempre un texto concreto desde la totalidad de la fe, tales «adiciones» no suponen una debilidad, sino una fortaleza real.

ponen aquí en paralelo las siete bienaventuranzas con los efectos septiformes del Espíritu santo según Is 11, 2s desde Agustín¹²³ Esta combinación determinó toda la exégesis medieval¹²⁴ No tiene nada de divertimento Detrás está como postulado básico el nexo de gracia y virtud y, si se añaden las siete peticiones, también utilizadas, del Padrenuestro, el nexo de petición, gracia y virtud Este orden es inmodificable para la teología medieval «No estableció solo un régimen de preceptos, sino también de dones y oraciones»¹²⁵ De ese modo, la conexión de los dones del Espíritu con las exigencias de las bienaventuranzas pone de manifiesto que se trata de «dona virtutum»¹²⁶

El mismo postulado late detrás de los numerosos intentos de interpretar las bienaventuranzas *crisológicamente* Orígenes, sobre todo, permanece en el marco del modelo mateano cuando señala que Jesús dio en su actividad un ejemplo de cumplimiento de las bienaventuranzas en su afabilidad, en su llanto sobre Jerusalén, en su amor reconciliador¹²⁷ Gregorio de Nisa considera que la ayuda de Jesús en el camino hacia la montaña consiste en que promete la bienaventuranza y muestra el camino¹²⁸, pero al final tiene que superar ese enfoque porque es a todas luces insuficiente «El es el dispensador de la herencia, él es la hermosa herencia, él, la buena suerte, él, el que nos enriquece, él, la riqueza, él, el que te muestra el tesoro y quiere ser tu tesoro, el que despierta en ti el deseo de conseguir la piedra preciosa y, a la vez, la esperanza de poder adquirirla»¹²⁹ Y en otro lugar afirma que «el Señor, cuando habla de virtud y justicia, se ofrece a sí mismo, a sus discípulos como objeto de exigencia»¹³⁰ Eso no lo dice Mateo

123 Menciona el pasaje U Duchrow, *Der Aufbau von Augustins Schriften Confessiones und De trinitate* ZThK 62 (1965) 344s Agustín concibe un esquema de dones gratuitos que comienzan con el temor de Dios y concluye con la sabiduría y que marcó presumiblemente tanto la concepción de las *Confesiones* como *De trinitate* (*ibid* , 348-367)

124 Stoll**, 57 «Uno de los esquemas más influyentes de la exégesis del sermón de la montaña en la edad media»

125 «Non modo mandatorum tradidit disciplinam, verum etiam donorum et precum» (Pascasio Radberto, 344 = 300), cf Pascasio Radberto, 341 = 298 «Habemus in principibus eadem (por ejemplo las bienaventuranzas) ut impetremus dona, in donis vero, ut operemur Spiritus sancti mandata»

126 Stoll**, 169s

127 *Hom in Luc* , 38 = PG 13, 152 Más textos de Orígenes hasta Agustín recoge P Rollero, *La «expositio Evangelii secundum Lucam» di Ambrogio come fonte della esegesi Agostiniana*, Univ Torino, Publ Facot Lett X/4, Torino 1958, 39s

128 Gregorio de Nisa*, 6, 6 = 218

129 Gregorio de Nisa*, 8, 6 = 240

130 Gregorio de Nisa*, 4, 7 = 194

Tales intentos muestran cómo exegetas antiguos y medievales hablaron muy asiduamente de la gracia, aunque no negaron, como harían posteriormente algunos exegetas protestantes, la dimensión ética de las bienaventuranzas mateanas. Hay que preguntar si asumieron de ese modo un postulado de Mateo o si enmendaron una deficiencia. Yo intentaré mostrar, con algunas reflexiones, que la impregnación ética de las bienaventuranzas en el evangelio de Mateo no significa en modo alguno una eliminación de la gracia¹³¹.

1. Debemos examinar la situación de la comunidad mateana. Esta tiene a su espalda una historia de, quizá, cincuenta años de predicación cristiana de la gracia. El mensaje de gracia reiterado incesantemente puede convertirse en «gracia barata»¹³². Cuando Mateo, y la comunidad antes de él, eticizaron las bienaventuranzas, se adaptaron a la nueva situación. El texto muestra así cómo la predicación cristiana debe estar codeterminada por la situación en la que se efectúa. La cuestión, por ejemplo, de si hoy un predicador ha de elegir la versión originaria, jesuática, de las bienaventuranzas o la versión mateana, debe resolverse, a mi juicio, no tanto desde la «rectitud» del enfoque teológico correspondiente como desde la situación de la comunidad. Para la comunidad mateana fue, evidentemente, un problema básico cómo ser fiel a la fe recibida. Y exactamente para eso Mateo quiso ayudarle con su interpretación ética.

2. La proclamación inicial de la gracia tiene la prioridad, no solo en la historia de la comunidad mateana, sino también en el evangelio de Mateo. El sermón de la montaña «ético» pertenece a la historia de la actuación de Dios con Jesús. El marco narrativo de todo el evangelio es para Mateo una expresión de la prioridad de la gracia, que convierte sus bienaventuranzas éticas en «dona virtutum». Las exigencias de Jesús son exigencias del «Enmanuel», que acompaña y ayuda a su comunidad.

3. La promesa de gracia aparece también en las proposiciones causales de las bienaventuranzas. Estas deben entenderse escatológicamente y no están anticipadas por la gracia de la

131 La «adición» de la gracia por la exégesis de la Iglesia antigua es correcta objetivamente, no exegeticamente

132 Cf. Bonhoeffer**, 13-27.

presencia de Dios ya vivida en el presente. Mateo concibió muy concretamente ciertas «imágenes» como «reino de los cielos», «herederos de la tierra», «ver a Dios», etc. La exégesis eclesial tendió a ver realizada una parte de las bienaventuranzas ya en el presente¹³³. Pero el precio que hubo que pagar por ello consistió en que las promesas perdieron su concreción y su carácter universal, con riesgo de atrofiarse en el patrimonio soteriológico personal del individuo¹³⁴. No fue ésta la opinión de Mateo. En la tradición exegética protestante existe aún otra dificultad para captar el carácter gratuito de las promesas mateanas: las promesas de Dios en las bienaventuranzas son válidas para el cristiano «que se esfuerza». A pesar de ello, son para Mateo una promesa plena y pura de gracia. Hay aquí ciertas dificultades protestantes de comprensión, como las que se experimentan a veces ante la doctrina católica de la gracia. El cristiano que se esfuerza activamente, apoyado en Dios, y al que Mateo promete la —*horribile dictu*— «recompensa» (5, 12) no es precisamente el que intenta justificarse por las propias obras.

4. Por último, la misma voluntad imperativa de Dios es para Mateo un aspecto de la gracia. Para él es «evangelio» que el Hijo de Dios proclame la voluntad de Dios. «Mateo no distingue entre indicativo e imperativo... sino que transfiere al hombre su exigencia como don»¹³⁵. Su idea del evangelio corresponde a la noción veterotestamentaria-judía de la *torá* como una ayuda para *permanecer* en la alianza sellada por Dios para su pueblo¹³⁶. En este sentido los preceptos de Jesús son también una parte del evangelio. «Como (el evangelio) difundió en otras partes su ac-

133 Cf *supra*, nota 103-106. Esto se sistematiza en la escolástica. Tomás de Aquino, *STh* I/II q. 69 a. 2, habla de la «beatitudo inchoata» y de la «beatitudo perfecta». Para Mateo, en cambio, las promesas se sitúan en el futuro y la alegría por ellas en el presente. En el presente se sitúa también la experiencia de la presencia auxiliadora del Señor, cuya expresión son, por ejemplo, los relatos de milagros.

134 Ejemplos *supra*, nota 103s. También es impresionante Schleiermacher, *supra*, nota 101 solo puede concebir la visión de Dios como «la plenitud perfecta de la conciencia del Dios vivo» y apenas puede distinguir entre lo que aún falta y lo presente.

135 Strecker*, 274.

136 Formulación inspirada en la concepción de la fe judía por M. Buber (*Zwei Glaubensweisen*, especialmente sección 17).

ción benéfica, como hizo ver a los ciegos, resucitó a los muertos y curó a los paralíticos, así nos hace aquí el beneficio de exponernos la ley». El precepto no es algo ajeno al evangelio, sino que «el evangelio incluye en sí ciertos preceptos: cómo hay que ser pobre de espíritu, manso, misericordioso, etc.». Mateo entendió sus bienaventuranzas «éticas» como nadie lo ha hecho a excepción de Martín Lutero¹³⁷.

c) «Vosotros sois la sal de la tierra...» (5, 13-16)

Bibliografía: Cullmann, O., *Das Gleichnis vom Salz*, en Id., *Vorträge und Aufsätze, 1952-1962*, Tübingen 1966, 192-201, Hahn, F., *Die Worte vom Licht Lk 11, 33-36*, en P. Hoffmann (ed.), *Orientierung an Jesus (FS J. Schmid)*, Freiburg 1973, 107-138; Heiligenthal, R., *Werke als Zeichen*, 1983 (WUNT II/9), 115-123, Jeremias, J., *Die Lampe unter dem Scheffel*, en Id., *Abba*, 99-102; Kramer, M., *Ihr seid das Salz der Erde .. Ihr seid das Licht der Welt*. MThZ 28 (1977) 133-157; Nauck, W., *Salt as a Metaphor in Instructions for Discipleship: StTh 6* (1953) 165-178; Schnackenburg, R., «*Ihr seid das Salz der Erde, das Licht der Welt*», en Id., *Schriften zum Neuen Testament*, München 1971, 177-200, Schneider, G., *Das Bildwort von der Lampe. Zur Traditionsgeschichte eines Jesus-Wortes*. ZNW 61 (1970) 183-309; Soucek, J., *Salz der Erde und Licht der Welt: ThZ 19* (1963) 169-179.

Más bibliografía ** sobre el sermón de la montaña en Mt 5-7 *supra*, 157ss.

13 «Vosotros sois la sal de la tierra.

Y si la sal se degrada¹, ¿con qué se la² salará?

Ya no sirve más que³ para tirarla a la calle
y que la pise la gente.

137 Lutero II, 56 (Wittenberger Predigt de 1522)

1 Semitismo: סָלַח hebr./aram. = 1. ser insulso, 2. hablar neciamente.

2. Lo más sencillo sintácticamente, en correspondencia con Mc 9, 50 (αὐτό) y el ritmo de la imagen, que solo hace referencia a la sal, es complementar ἅλας como sujeto de ἀλισθησεται

3 Εἰ μὴ significa «fuera de». El sentido es la única posibilidad que aún le queda a la sal que se ha degradado, es arrojarla. Cf Hdt 1, 200 οὐδὲν εἰ μὴ ἰχθῦς = nada salvo los peces

14 Vosotros sois la luz del mundo.

No puede ocultarse una ciudad situada en la cima de un monte.

15 Tampoco se enciende una lámpara para ponerla debajo del celemín, sino encima del candelero, y que alumbre a todos los de casa.

16 Brille así vuestra luz delante de los hombres, para que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos».

Análisis

1. *Estructura.* En el esquema del discurso del llano, Mt 5, 13-17 supone una interrupción bastante extensa. Nuestra sección conecta con los v. 11s subrayando el pronombre ὑμεῖς. El texto, pues, vuelve a dirigirse especialmente a todos los discípulos. El versículo final (v. 16) suele considerarse, con razón, como una especie de título para toda la sección de los v. 17-48⁴. En él se explica lo que son las «buenas obras». Además, Mt hace referencia en 6, 1 a 5, 16 (ἐμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, πατήρ ὑμῶν ὁ ἐν οὐρανοῖς) para prevenir un posible malentendido del v. 16.

La sección presenta una estructura clara: un enunciado negativo breve que termina con la amenaza de juicio y otro enunciado positivo más largo que propone la dimensión misionera de la comunidad, precedidos de la expresión ὑμεῖς ἐστε τὸ + genitivo (v. 13.14-16). Dentro de las dos partes hay una correspondencia quiástica que se caracteriza por las palabras λάμπω (v. 15d.16a), φῶς (14a.16a) y ἄνθρωποι (v. 13c.16a). La conclusión 16bc, con la referencia al Padre del cielo, resulta estructuralmente un «excedente» que por eso mismo añade un peso especial.

2. *Redacción y fuentes.* Es corriente la tesis de que los v. 13a.14a y 16⁵ son redaccionales. Los *logia* de la sal (v. 14bc) y la lámpara (v. 15) proceden de Q. Mateo, que omite las variantes marcanas de estos *logia* (9, 50; 4, 21), conserva el texto con más fidelidad que Lucas. Este aduce dos veces el dicho sobre la lámpara (8, 16; 11, 33), pero lo retoca

4 Zahn, 206 «Idea fundamental de todo el discurso posterior»; Burckhardt**, 420.

5. En v. 16 son mateanos: οὕτως, λαμπω?, ἔργον, ἐμπροσθεν, ἄνθρωποι?, ὅπως, πατήρ ὑμῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Cf. Introducción, p. 58ss.

mas en la redacción y armoniza los textos entre sí El dicho sobre la ciudad (v 14b) procede del fondo especial

Esta tesis necesita solo alguna precisión el símil de la ciudad (v 14b) difícilmente puede ser un añadido de Mateo, ya que no armoniza ni con la introducción (v 14a luz) ni con la aplicación (v 16), donde se habla de una conducta y no de un estado Probablemente Q fue complementado ya antes de Mt (¿QMt⁹)⁶ Es difícil precisar hasta qué punto hubo otras modificaciones de los *logia* Q antes de Mt Los estrechos paralelismos existentes entre 1 Pe 2, 12 y v 16 no obedecen, a mi juicio, a ideas básicas judías comunes⁷, sino al hecho de que la primera carta de Pedro presupone el evangelio de Mateo⁸

3 *Origen* Apenas es posible, obviamente, sentar afirmaciones ciertas sobre el origen de los *logia* de la sal y de la luz Nada se opone, a mi juicio, a que ambos se remonten a Jesús, pero la decisión depende en última instancia de su interpretación, solo cabe hacer conjeturas

Explicación

No se puede establecer con certeza el *sentido originario* de estos *logia sapienciales* El *dicho sobre la sal* debe entenderse en la versión más antigua de Q partiendo de la conclusión, como una amenaza, mientras que Mc 9, 50b lo interpreta, secundariamente, en línea parenética También Lc 14, 34s se refiere a los discípulos Quizá fue una amenaza de Jesús dirigida originariamente contra Israel Nada se puede afirmar sobre el origen y el sentido original de la frase sobre la ciudad⁹ Igual dificultad ofrece *el dicho sobre la luz* Entre Mt y Mc 4, 21 no consta

6 ¿O indica la partícula preferida por Mt οὐδε en el v 15, que la combinación de las dos imágenes de la ciudad y la lámpara se debe al evangelista?

7 Test N 8, 4 (Dios será glorificado hoy entre las naciones), MekhEx 44b sobre 15, 2 («si los israelitas hacen la voluntad de Dios, su nombre se engrandece en el mundo»), MidrPs 67, 6 (las naciones ensalzan a Dios por la justicia de los israelitas) Son importantes, además, ciertas afirmaciones sobre el *Qiddush hashem* (cf Bill I, 414-417)

8 Coincidencias literales *καλα εργα, δοξαζω* E Best, *1 Peter and the Gospel Tradition* NTS 16 (1969-1970), aunque llega a diferente resultado, atribuye las otras peculiaridades de 1 Pe 2, 12 al lenguaje de la primera Carta de Pedro (109s) 1 Pe 3, 14 guarda también un paralelismo estricto con Mt 5, 10 Cf Introducción, p 104s

9 Jeremías, *Las parábolas de Jesús*, 263, entiende la frase como palabra de aliento para los discípulos, que «son ciudadanos de esta ciudad escatológica de Dios, cuya luz irradia en la noche sin que necesite esfuerzo humano»

claramente la existencia de una forma mas antigua¹⁰ Tambien es incierto el sentido Jeremias interpreta καιω como «encender» y la colocacion debajo del calemin como «apagar», de suerte que la frase diria «No se enciende una lampara para apagarla inmediatamente»¹¹ No se puede afirmar, ni con la mejor voluntad, que un celemín sea un instrumento apropiado y corriente para apagar una lámpara de aceite¹² Pero es igualmente absurdo ocultar una luz debajo de un celemín ¿Por que no apagarla cuando ya no es necesaria? En suma, el símil se refiere a una actitud absurda, sin que se pueda precisar esta en un hecho cotidiano En consecuencia, resulta difícil saber a qué hacía referencia el símil originariamente Hay diversas propuestas Jesus¹³ habla de su propia actividad, que no puede permanecer oculta¹⁴, o se refiere al reino de Dios que llega en su persona¹⁵, o fustiga a los dirigentes judíos que impiden el acceso al reino de Dios a los hombres (cf Mt 23, 13)¹⁶

Estas consideraciones muestran dónde reside la dificultad de la exégesis los símiles son generales La sal, la ciudad y la luz pueden utilizarse para casi todo, y la historia de la exégesis muestra que así ha ocurrido en efecto

Mateo subraya la palabra ὑμεῖς en su introducción redaccional¹⁷ Se dirige, como en v 11s, a toda la comunidad y no solo a los apóstoles o a los proclamadores¹⁸ El v 11s adopta el pro-

10 Schneider*, 191, Hahn*, 111s Los semitismos (generalmente inciertos) no llegan a ningun resultado la forma interrogante marquiana corresponde al estilo sapiencial (Bultmann, *Tradition* 82) Pero se excluye el plural impersonal arameizante καιουσιν (cf Black, *Muttersprache*, 126s) y la frase final paratactica και λαμπει

11 Jeremias*, 102 Lc (απτω) expresa la idea de «encender» Καιω puede significar «encender» (Liddell-Scott s v καιω I II), pero solo ocasionalmente

12 Los documentos Shab 16, 7 (Bill I, 238s) y bJom tob = Besa 22a utilizados por Jeremias*, 101 solo dicen que en caso de necesidad se puede extinguir la luz en sabado mediante un recipiente si el apagarla no esta permitido No hay ningun documento que apoye la idea de que apagar una lampara con un celemín fuese «algo cotidiano» (102), y es improbable por razones practicas (‘celemín holliniento’)

13 Hahn*, 112s lo atribuye a Jesus, pero solo por la imposibilidad de demostrar lo contrario

14 Jeremias*, 102, Schneider*, 192s

15 Soucek*, 172 (partiendo de Mc 4, 21-ερχεται)

16 Dodd, *Parables* 108

17 Anteposicion de ὑμεῖς 10, 30, 13, 11 16 18, 15, 5 16, 16, 15, 23, 8s cf 5, 20, 20, 26, generalmente con énfasis Cf Introduccion, p 58ss

18 Cf *infra* nota 51-56, y Schnackenburg*, 194

nombre «vosotros» subrayado con énfasis: precisamente vosotros, que sois perseguidos y calumniados, sois la sal de la tierra¹⁹. Los vv. 13-16 recuerdan a la comunidad perseguida su tarea misionera. «Sal de la tierra es una metáfora que causa extrañeza. No está claro su significado y por eso mismo provoca expectación»²⁰. El lector reflexivo que indaga el sentido referirá el término γῆ (conforme al paralelo κόσμος en v. 14, pero probablemente ya desde 5, 5) al mundo y no la tierra material. Los dos *logia* deben entenderse en el sentido del universalismo mateano. No está claro cómo entendió el evangelista a) la metáfora de la «sal» y b) el símil de «degradarse» la sal.

a) Se han propuesto múltiples alegorías en la época antigua y moderna partiendo del empleo metafórico judío de la sal se señaló, a nivel funcional, que la sal condimenta, purifica y conserva²¹. En cuanto al contenido, la sal se refiere a la sabiduría de los discípulos²², su predicación²³, su disposición al sacrificio²⁴ y su tenor de vida. Julicher intentó

19 Desde Agustín**, 1, 6 (16) este aspecto se percibe con claridad. Por eso se consideran los vv. 11-16 como una sola perícopa.

20 Gundry, 75 ha recordado que la sal se utiliza en pequeñas cantidades como abono. Pero la fuerza de la metáfora reside, a mi juicio, en componer la sal y la tierra dos cosas que nada tienen que ver entre sí, algo tan paradójico como que una única lámpara ilumine todo el mundo. Además, la sal no es el abono normal, necesario, sino en todo caso un aditamento.

21 Según Soiron**, 217. Sobre el empleo de la sal en la antigüedad orienta I. Blumner, *Salz*, en RECA 1A, 2088-2095. La sal era ante todo, obviamente, un condimento. Era uso general espolvorear la carne, el pescado y las legumbres con sal como convergente. Solo el tercer pasaje alude a la sal como medio de purificación (cf. 2 Re 2, 21s, Ez 16, 4).

22 Documentos en Nauck*, 166-168 y el Fiebig*, 20 n. 58. En latín *sal*, más raro en griego ἅλς (Plutarco, *Aristófanes y Menandro* II, 854 C), y el adjetivo *salsus* pueden significar ingenioso, agudo, cf. Col 4, 6. En la exégesis eclesial fue frecuente aplicar la metáfora de la sal a la sabiduría. Orígenes, *Hom. 6 in Ez*, 16, 4 = PG 13, 114; Cirilo de Alejandría, fr. 41 = Reuss, 165 (= φρονησις) y muchos posteriormente, los valentinianos la aplican, siguiendo a Ireneo, *Haer.*, 1, 6, 1, a lo πνευματικόν. En la historia de la liturgia hay que recordar la «sal de la sabiduría» en el bautismo de los niños.

23 Cf. *infra*, nota 53. Hay documentos judíos sobre la aplicación del símil de la sal a la ley (Soph 15, 8 = Bill I, 235).

24 La sal se utilizó en el judaísmo y en la antigüedad helenística para el sacrificio, cf. Bill II, 21-23 y I. Blumner, *Salz*, en RECA 1A 2093s. Kramer*, 134s aplica la sal a los discípulos, cuya presencia debe hacer del mundo una ofrenda agradable, algo similar Soucek*, 174. Cullmann*, 199 y Schnackenburg*, 195s la aplican al espíritu de sacrificio de los discípulos. Es

acabar radicalmente con las exégesis alegóricas el *tertium comparationis* es solo, según él, el contraste entre la bondad y la inutilidad de la sal²⁵ Pero Julicher se redujo a sí mismo al absurdo al afirmar que la metáfora de la sal puede sustituirse por cualquier otra, lo cierto es que no cabe afirmar, como él propone, «vosotros soy el carbón de la tierra», ni hablar de azúcar en lugar de sal, como refuta Ragaz con razón²⁶ En suma, la elección de la metáfora no es arbitraria, sino que es preciso interpretarla Pero ¿cómo? Lo más obvio es el empleo cotidiano de la sal como condimento Este sentido es indudable en Mc 9, 49 y en Lc 14, 34, como consta por el término ἅρτυον que utilizan No se puede demostrar otro tanto en Mt, pero es probable, por ser el uso de la sal como condimento el más corriente La sal como condimento implica su necesidad y su insustituibilidad al mismo tiempo²⁷

b) Hay dos posibilidades para la interpretación del símil de «degradarse la sal»²⁸ Quizá lo entendió el evangelista simplemente como expresión figurada de una posibilidad imposible, ya que la sal no puede perder químicamente su cualidad Una prueba de ello podrían ser el lugar paralelo, muy discutido, bBekh 8b²⁹, y los versículos 14b y 15, que se refieren a algo imposible Pero contra esa argumentación cabe señalar que, si la sal nunca puede volverse sosa, tampoco se llegará a arrojar y pisar El asentimiento del oyente al símil, esencial para la comprensión,

impresionante la interpretación de S Kierkegaard, *Der Augenblick*, en *Ges Werke*, 34 Abt, Dusseldorf 1959 ser cristiano significa «ser sal y ser sacrificado» Lo contrario de la sal son la mediocridad y el «palabreo»

25 *Gleichnisreden* II, 70

26 *Gleichnisreden* II, 71, Ragaz**, 32

27 Eclo 39, 26 (la sal es una de las cosas mas necesarias para la vida), Plinio, *Hist Nat*, 31, 45 («nihil utilius sale et sole») Plutarco, *Quaest Conv*, 4, 4 = II, 668F (la sal, el único condimento imprescindible, tan imprescindible para el sabor como la luz para los colores)

28 Hay que excluir una tercera aplicación propuesta, entre otros, por L Kohler, *Kleine Lichter*, Zurich 1945, 73-76, a placas de sal con las que se recubrían los hornos de cocer y que al cabo de unos 15 años se hacían inservibles y eran desechadas Segun Mc/Lc, se trata de la sal como condimento (ἅρτυον)

29 Josua ben Chananja (alrededor del año 90) como ejemplo de algo imposible «Si la sal se degrada, ¿con que se podrá salar?» 'Con la placenta de una mula' —'¿Tienen las mulas placenta?'— '¿Puede, pues, degradarse la sal?'» Bill I, 236 interpreta el pasaje como «mofa cínica de Maria y de Jesus» en referencia a Mt 5, 13 Esto resulta improbable en extremo, ya que la referencia al nacimiento virginal es oscura y Mt 5, 13 no tiene nada que ver con ese tema Considero improbable que bBekh 8b se refiera a Mt 5, 13, de ese modo también bBM 38b tendría que referirse a Mc 10, 25 Se tratara más bien de una expresión proverbial para significar algo imposible, cf Abrahams, *Studies* II, 183s

no quedaría garantizado si no se diera ningún caso en que fuese preciso arrojar la sal Mt tiene que referirse, pues, a una posibilidad real, quizá a la desintegración física de la sal por la humedad, que puede acaecer si la sal la almacena el comerciante, por ejemplo, al aire libre Dado que la sal del mar Muerto solo consta de un tercio aproximadamente de sal de cocina y como no se vendía en el comercio ya refinada³⁰, las partes más fácilmente dissociables de la amalgama de sal por influencia de la humedad pueden «afectar» a la sal de cocina y perjudicar su sabor³¹

El peso del *logion* recae en la amenaza El «ser arrojado»³² y «ser pisado»³³ evocan asociaciones de la terminología judicial La metáfora «sal de la tierra» indica solo indirectamente lo que se exige al oyente la sal no es sal para sí, sino que es condimento para el manjar Del mismo modo, los discípulos no existen para sí mismos, sino para la tierra Mateo explicará exactamente su pensamiento en el v 16, que es un resumen de nuestro versículo

14 El v 14 comienza a su vez con una metáfora cuyo carácter hiperbólico es aún más claro que en v 13 vosotros, es decir, el grupo pequeño y perseguido de los discípulos, sois la luz del mundo La metáfora se aclara solo con v 15s, antes, el evangelista propone el símil de la ciudad situada sobre el monte, que
14bc no armoniza del todo con la idea de las obras La ausencia del artículo muestra que el texto no se refiere a la ciudad de Dios, Jerusalén, construida en el monte Sión³⁴, sino simplemente a una ciudad edificada sobre un monte Hay que dejar de lado todas las exégesis metafóricas o alegóricas de la ciudad, se trata solo

30 Un litro de agua del mar Muerto contiene 170 gr de $MgCl_2$, 103 gr de NaCl (= sal de cocina), 47 gr de $CaCl_2$, 14, 5 gr de KCl y 6 gr de MgBr, y otras sales en pequeña cantidad (según J H Meyer, *Leben aus den Toten Meer*, en Merian, *Israel*, 12 (1978/142) La sal es muy corrosiva, como refiere Krauss, *Archäologie* I, 119, no se vendía, pues, únicamente como sal de cocina

31 Indicación de R Gorski

32 Βαλλω en combinación con el juicio condenatorio es muy frecuente en Mt 3, 10, 5, 29, 7, 19, 13, 42 28 (εξω), 18, 8s, ἐκβαλλω 8, 12, 22, 13 25, 30

33 Cf el lagar como imagen veterotestamentaria del castigo (Is 10, 6 25, 10, 63, 3 6 con καταπατεω)

34 G von Rad, *La ciudad sobre el monte* en *Estudios sobre el AT* Salamanca ²1982, 141ss, K M Campbell, *The New Jerusalem in Mt 5 14* SJTh 31 (1978) 335-363 A la tipología de Jerusalén se añade en la Iglesia antigua la aplicación del símil de la ciudad a la Iglesia, como se puede constatar desde Pseudo Clemente, *Hom*, 3, 67, 1

de que la ciudad sea ampliamente visible. En esto se corresponde con la lámpara de aceite colocada sobre un soporte, y que nadie pondrá debajo de un celemín³⁵ porque está allí para alumbrar. El sentido de la metáfora «luz del mundo» adquiere ya aquí una inicial claridad: es la santidad, que proyecta la luz en el mundo, lo que Mateo tiene en su mente.

La «luz» es una metáfora «abierta» cuyo sentido solo aparece en el contexto. La encontramos en el judaísmo con diversas aplicaciones: Israel³⁶, individuos justos y maestros³⁷, la *torá*³⁸, el siervo de Dios³⁹ o Jerusalén⁴⁰ pueden ser designados como luz (del mundo). El uso múltiple no permite interpretar el enunciado «vosotros sois la luz del mundo» como polémica contra una determinada conciencia judía de Israel como luz del mundo.

El lector del evangelio de Mateo recordará 4, 16, donde Isaías hablaba de la luz que ve el pueblo que habita en tinieblas. La misión de los apóstoles se corresponde, pues, con la misión de Cristo mismo. Por lo demás, el sentido del símil permanece aún oculto. Solo el imperativo v. 16 pondrá de manifiesto el sentido: la comunidad, que es la luz del mundo, debe hacer brillar esta luz, de lo contrario es algo tan absurdo como la lámpara de aceite bajo el celemín. Solo el v. 16 permite aclarar por qué Mateo —a diferencia de Q— introduce en el símil un rasgo universal. La luz sobre el candelero alumbra a *todos* en la casa.

El v. 16 es la clave sintetizadora de la perícopa. La perspectiva se desplaza de las personas interpeladas a sus obras. Un signo lingüístico de ello es el tránsito de *λάμπει* a *λαμπάτω* (v. 15/16). Pero esto no significa para Mateo la introducción de una nueva categoría, ya que el hombre se constituye para él por sus obras y vive en ellas. Los discípulos, es decir, los cristianos, son

35 Recipiente de medida, 8, 75 litros.

36 MidrHL 1, 3 (85a), 1, 15 (94a) en Bill. I, 237.

37 Aspecto rabínico en Bill. I, 237s, también Test L 14, 3 (hijos de Leví), 11 QPs 27, 2 (David), Rom 2, 19, s Bar 77, 13 (pastores de Israel), bBer 28b (Yohanán ben Zakkai).

38. bBB 4a (Bill. I, 237); s Bar 77, 16.

39 Is 42, 6; 49, 6.

40 GenR 59 (37b) en Bill. I, 237

la luz del mundo *cuando* hacen brillar sus obras⁴¹, al igual que la sal solo es sal cuando sirve para salar. El indicativo «vosotros sois la luz del mundo» es, pues, a la vez una exigencia que ha de realizarse mediante las obras.

«Buenas obras» es una expresión fija que se puede entender de dos maneras. Si se entiende como traducción de las judías מַעֲשִׂים טוֹבִים, se refiere a las exigencias de Dios no prescritas legalmente por la *torá*, sobre todo, obras de caridad y limosnas⁴². Por otra parte, la expresión aparece referida en escritos tardíos del cristianismo primitivo (Past, Heb, 1/2 Pe, 2 Cl) a la ética cristiana en un sentido muy general. Mt conecta aquí, a mi juicio, con un tópico judío sobre la acreditación ante los hombres mediante las buenas obras, un *topos* que no es específicamente rabínico y hace pensar más bien en las buenas obras en sentido general⁴³. También la primera carta de Pedro está marcada sustancialmente por esta idea; es interesante que Mt y la primera Carta de Pedro (¿influida por Mt?) coincidan justamente en afirmar que en la situación de persecución (Mt 5, 11s) la misión y la demostración práctica con un tenor de vida íntegro son decisivas.

El sentido concreto de las «buenas obras» debe entenderse desde las bienaventuranzas que preceden y desde las antítesis que siguen. Si las ocho primeras bienaventuranzas eran un espejo general de las virtudes cristianas, cabe entender la sección de los vv. 11-16 justamente como invitación concreta a la comunidad perseguida a actuar en su situación. El v. 16b indica el objetivo de la acción: las obras del cristiano tienen una función misionera. Aquí se pone de manifiesto la prioridad mateana de las obras sobre la palabra. Como el discipulado significa el cumplimiento

41 Esto se expresa de modo muy similar en las cartas Pseudoclementinas *ad virgines*, (1, 2, 3-5), influidas fundamentalmente por Mt los «caminos de los justos brillan mediante las buenas obras, y ellos son en realidad la luz del mundo mediante la luz de las buenas obras del temor de Dios, de forma que ellos vean nuestras buenas obras y glorifiquen a nuestro Padre del cielo. Porque un hombre de Dios debe ser perfecto» (cf. Mt 5, 48).

42 מַעֲשִׂים טוֹבִים es una expresión de gran alcance que puede figurar en sentido rabínico junto a מִצְוֹת (cumplimiento de preceptos), תּוֹרָה (estudio de la *torá*) y תְּשׁוּבָה (penitencia), cf. los documentos en Bill. IV/1, 536s.

43 Cf. Test N 8, 4 («si hacéis el bien, os bendecirán los hombres y los ángeles»), Test B 5, 3 («la luz de las buenas obras»). El cristianismo primitivo aplica esta idea a la misión, cf. también 1 Pe 2, 12, 2 Cl 13, 1, más material (lejano) en Heiligenthal*, 119.

de los preceptos de Jesús, también en la predicación la vida de los cristianos ocupa un puesto —por no decir el puesto— decisivo. En esa concepción de un «cristianismo de las obras» no se puede destacar un ministerio especial de predicación: el testimonio mediante la vida es tarea de toda la comunidad.

Mateo relaciona el indicativo y el imperativo de otro modo diferente a Pablo. El estado de salvación prometido por Dios («sal», «luz») es a la vez una invitación a la acción. Mateo habla decididamente de las buenas obras, sin querer significar una autojustificación por las obras. Hay pocos textos en el nuevo testamento donde el honor de Dios⁴⁴ sea tan claramente el hito de toda la acción cristiana. Aquí se designa a Dios, por primera vez en el evangelio de Mateo, como «vuestro Padre de los cielos». Presumiblemente esta expresión no sorprendió a los lectores; era corriente entonces en la sinagoga⁴⁵, y como designación de Dios resultaba familiar a la comunidad por sus propias celebraciones litúrgicas⁴⁶. Merece, no obstante, nuestra atención, ya que la designación de Dios como «Padre» reviste una extraordinaria importancia precisamente en el sermón de la montaña: ella define su centro, esa parte donde Mateo presenta la relación con el Padre como la «vertiente interna» del camino cristiano hacia la perfección (6, 8s.14s; cf. 6, 1.4.6.18). Nuestro pasaje apunta así a este punto central, sobre todo a la dimensión de la plegaria. En el v. 16 se vislumbra una «señal» que sugiere que la relación con Dios es fundamental para la praxis del sermón de la montaña.

Historia de la influencia

Hay dos malentendidos en la historia de la exégesis de nuestro texto que remiten a aspectos que también son importantes en nuestra situación:

1. *Lutero* no puede juzgar correctamente el texto debido a su beligerancia contra la justicia por las obras. Según él, el texto «está expuesto

44. Aquí reside lo común entre este versículo y 6, 1-18, si bien hay primariamente una tensión por tratarse de una conducta que no debe verse.

45. Cf. comentario a Mt 6, 9-13, nota 60.

46. Cf. Introducción, p. 83s.

a la manera de Mateo, que suele hablar así de las obras» y no sabe hablar de la fe en Cristo como Pablo y Juan. Para rehabilitar el texto, Lutero afirma que no se habla aquí propiamente de las obras de caridad, como en Mt 25, 31-46, «sino sobre todo de la verdadera obra cristiana enseñar lealmente, practicar la fe e instruir en ella, fortalecerla y alimentarla»⁴⁷. «No es posible malentender el texto más radicalmente!» En la *tradición exegética antigua y medieval* nunca se interpreta el texto, a mi juicio, viendo en él la amenaza de una «justificación por las obras». Todo lo contrario. Teodoro de Heraclea, por ejemplo afirma que el texto aleja del ansia personal de gloria⁴⁸. La *Glossa ordinaria* establece como objetivo del v. 16 «ut non finem boni operis in laudibus hominum constituatis»⁴⁹. Un exegeta católico moderno escribe «Las obras son simplemente la luz infiltrada en la vida y realizada en la vida. Ellas son la verdad plasmada, la fe vivida. No se yuxtaponen a la fe. Las buenas obras son la vida cristiana activa que fluye incesante de un volcán»⁵⁰.

2. También fue determinante otra reinterpretación del texto en la historia de la exégesis: se aplicó el texto al *círculo estrecho de los discípulos* y, como prolongación de éstos, a los *jerarcas*⁵¹. Se entendió por sal, a veces⁵², y por luz, generalmente, la predicación⁵³. Esta tradición exegética encontró, a su vez, un eco especialmente marcado en el ámbito protestante: según Lutero, el texto trata del ministerio apostólico o de la predicación, y hay que entender por sal la predicación inexorable del juicio, y por luz «la otra parte del ministerio» la iluminación de la vida eterna⁵⁴. Según Zwinglio, el texto se refiere «in primis»

47 II, 97s = WA 32, 352s

48 Fr 25 = Reuss, 64. Es impresionante por ejemplo Alberto Magno, 172 «non propriae gloriae intuitu, nec lucri praetextu, vel ambitionis intentione, sed ut glorificaretur Pater coelestis».

49 Estrabon, 92

50 Trilling I, 106

51 Así en la mayoría de los casos, el Tostado lo aplica preferentemente a los prelados (116-118 *passim*), Bullinger a los pastores y doctores (53s), Pseudo Cipriano, *De aleatoribus*, 2 = PL 4, 828, a los obispos. Son excepciones notables por ejemplo Orígenes, *Cels* 7, 51, 8, 70, Teodoro de Mopsuestia, fr 24 = Reuss, 104s, Wolzogen, 208, Calov, 182, Grocio I, 90.

52 Frecuente con el matiz sal = sabiduría (por ejemplo, Beda, 25, Pascasio, 231, Tostado, 116, Maldonado, 67). Tampoco es rara la aplicación de la sal a las obras y de la luz a la predicación.

53 Ya entre los naasseneros la lámpara es el kerigma (Hipólito, *Ref* 5, 7, 28), algo similar por ejemplo Jerónimo *ad loc*. Gregorio Nacianceno, *Or* 40 = PG 36, 412, *Opus imperfectum*, 10 = 685, Christian von Stavelot, 1306, Lutero II, 77, Zwinglio, 223 («verbo veritatis»), Brenz, 251, Calvo, 183, Chemnitz, 431. En esta interpretación hay que considerar a la vez la influencia de Mc 4, 21.

54 Lutero II, 77

a los apóstoles y pastores, cuya tarea es la predicación pública⁵⁵. Se comprende que también la crítica anticlerical pudiera utilizar este texto: el *Opus Evangelicum* de Wyclif es especialmente impresionante y culmina en la exigencia de la pobreza para los anunciadores de la palabra que ocultan su luz bajo el celémín de los intereses pecuniarios mundanos⁵⁶

Resumen

Mateo trata de que la vida de los cristianos actúe como testimonio de la fe para gloria de Dios. Sorprende a la teología protestante, que Mateo no preconice *sub contrario* un ocultamiento de la vida cristiana, una limitación que impida la variante eclesiológica de la doctrina de los dos reinos⁵⁷. La luz del mundo cobra figura, más bien, en las *obras* de los cristianos. Mateo entiende por obras, primariamente, el amor, tal como lo expone con las bienaventuranzas y con las antítesis. Las obras de los cristianos son las que hacen brillar como una luz la exigencia, dirigida a todo el mundo, de «guardar todo lo que os he mandado» (28, 20). De este modo Mateo precisó, en el conjunto de su teología, los símiles abiertos y polifacéticos de la sal y la luz. Comparándolo con la exégesis católica y la protestante, sorprende lo obvio que es para Mateo que la comunidad sea la totalidad de sus miembros y lo impensable que es para él reservar la promesa y las exigencias de Jesús a un determinado círculo de miembros especiales de la comunidad. Las expresiones «sal de la tierra» y «luz del mundo» son, pues, por decirlo así, el «pueblo cristiano de a pie», pues no hay otros cristianos que este mismo pueblo que marcha unido por el camino de la justicia abierto por Jesús.

55. Zwinglio, 222.

56. Wyclif**, 109-115, cf G A Benrath, *Wyclifs Bibelkommentar*, 1966 (AGK 36), 121-123.

57 Bonhoeffer*, 93 la *theologia crucis* de la Reforma tiende a preferir a la visibilidad «farisea» una invisibilidad «humilde», como desaparición total en la forma mundana

2. *La parte principal* (5, 17-7, 12)

Los vv. 17-20 introducen la parte principal del sermón de la montaña. Mt 5, 17 y 7, 12 forman una inclusión con las palabras νόμος y προφήται. La parte principal consta de las secciones, de igual extensión, 5, 21-48 y 6, 19-7, 11 y el centro, más breve, 6, 1-18.

a) *El preámbulo* (5, 17-20)

Bibliografía: Banks, R., *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition*, 1975 (MSSNTS 28), 204-226; Barth, *Gesetzesverständnis*, 60-68; Betz, H. D., *Die hermeneutischen Prinzipien in der Bergpredigt* (Mt 5, 17-20), en E. Jüngel y otros (eds.), *Verifikationen* (FS G. Ebeling), Tübingen 1982, 27-41; Bornkamm, G., *Cambios en la comprensión vetero y neotestamentaria de la ley*, en Id., *Estudios sobre el nuevo testamento*, Salamanca 1983, 319-330; Broer, I., *Freiheit vom Gesetz und Radikalisierung des Gesetzes*, 1980 (SBS 98), 11-74; Davies, W. D., *Matthew 5, 17-20*, en *Mélanges Bibliques* (FS A. Robert), Paris 1957, 428-456; Giesen, *Handeln*, 122-146; Hahn, F., *Mt 5, 17 – Anmerkungen zum Erfüllungsgedanken bei Matthäus*, en U. Luz-H. Weder (eds.), *Die Mitte des Neuen Testaments* (FS E. Schweizer), Göttingen 1983, 42-54; Hamerton-Kelly, R. G. *Attitudes to the Law in Matthew's Gospel: A Discussion of Matthew 5, 18*: BR 17 (1972) 19-32; Harnack, A. von, *Geschichte eines programmatischen Worts Jesu (Mt 5, 17) in der ältesten Kirche*, SPAW 1912, 184-207; Heubült, C., *Mt 5, 17-20. Ein Beitrag zur Theologie des Evangelisten Matthäus*: ZNW 71 (1980) 143-149; Holtzmann, *Theologie I*, 502-508; Hoppe, R., *Der theologische Hintergrund des Jakobusbriefes*, 1977 (FzB 28), 123-130; Hübner, *Gesetz*, 15-39; Légasse, S., *Mt 5, 17 et la prétendue tradition paracanonique*, en J. Zmijewski (ed.), *Begegnung mit dem Wort* (FS H. Zimmermann), 1980 (BBB 53), 11-21; Ljungman, H., *Das Gesetz erfüllen*, Lunds Universitets Årsskrift N. F. Adv. 1, 50/6, Lund 1954, 7-76; Luz, U., *Die Erfüllung des Gesetzes bei Matthäus (5, 17-20)*: ZThK 75 (1978) 398-435; Marguerat, *Jugement*, 110-141; McConnel, *Law*, 6-41; Meier, *Law*, 41-124; Pregeant, *Christology*, 63-83; Schürmann, H., «*Wer daher eines dieser geringsten Gebote auflöst...*». *Wo fand Matthäus das Logion Mt 5, 19?*, en Id., *Untersuchungen*, 126-136; Schweizer, E., *Matthäus 5, 17-20. Anmerkungen zum Gesetzesverständnis des Matthäus*, en Id., *Neotestamentica*, Zürich 1963, 399-406; Id., *Noch einmal Mt 5, 17-20*,

17 No penséis que he venido a derogar la ley y los profetas; no he venido a derogar, sino a dar cumplimiento. 18 Sí, os lo aseguro: hasta que pasen el cielo y la tierra no pasará una iota o tilde de la ley sin que todo suceda.

19 Por tanto, el que traspase uno solo de esos preceptos mínimos y así lo enseñe a los hombres, será declarado mínimo en el reino de los cielos; en cambio, el que los observe y los enseñe, ése¹ será grande en el reino de los cielos.

20 Porque os digo que si vuestra justicia no es superior que la de los letrados y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos.

Análisis

1 *Estructura* La sección es unitaria en el tema y en la forma. Consta de cuatro *logia* sueltos. El último, v 20, es sin duda el título, el resumen² previo de las antítesis según el modelo rabínico, unido mediante λέγω ὑμῖν con v 22 28 32 34 39 44 y mediante περισσεύω/περισσόν con v 47 (inclusión). Además, el v 20 remite a v 4 10 y anticipa Mt 6, 1 33 (δικαιοσύνη) y 7, 13 21 (εἰσερχεσθαι εἰς τὴν βασιλειαν τῶν οὐρανῶν). El v 20 ocupa, pues, una posición clave. Los v 17-19, en cambio, no están ligados directamente a las antítesis. También su tema es diferente: versan sobre la validez de la ley y no sobre la justicia de los discípulos. Cabe preguntar, así, si no sería correcto interpretar los v 17-19 en sí mismos y entender el v 20 como nuevo inicio³. Para la interpretación de v 17 esto tendría notables consecuencias: no son las antítesis las que aclaran entonces el significado del cumplimiento de la ley y los profetas, sino los v 18s. Por otra parte,

1 Resulta tentador conjeturar οὕτως en lugar de οὗτος, cf Beyer, *Syntax*, 172

2 Un *Kelal* cf Introducción, p 39

3 Es insostenible la propuesta de Pregeant, *Christology*, 63, de ver en v 17 el versículo clave para v 21-48, y en v 20 para 6, 1-18. Hay que mencionar en contra a Broer*, 73: los v 18-20 desarrollan el lado negativo de v 17 (ningún καταλῦσαι de la ley), y los v 21-48 el lado positivo (πληρῶσαι)

el v. 20 no es un comienzo, sino que conecta directamente mediante γάρ, con el v. 19. El v. 19 habla de la conducta de los discípulos y solo indirectamente de la ley. A través del acentuado λέγω ὑμῖν se une el v. 20 con el v. 18, y mediante βασιλεία τῶν οὐρανῶν, se une con el v. 19. Λέγω ὑμῖν v. 18 establece a la vez un pequeño puente entre la sección inicial sobre la ley (v. 17-19) y las antítesis. Se constata una vez más que Mt no compone mediante acotaciones, sino mediante transiciones⁴. No se pueden separar, pues, con claridad los v. 17-19 del v. 20 y de las antítesis, aunque el v. 20 significa un reinicio temático. Esto dificulta la interpretación de v. 17-19.

Los *logia* son diversos en su forma. El v. 19 contiene un paralelismo antitético; pero la segunda parte aparece abreviada. También el v. 17 contiene una antítesis, pero muy distante aún de un paralelismo claro. El v. 18, con las dos oraciones ἕως-ἄν contrapuestas, es «informe». El v. 20 es un dicho sobre la «entrada en el reino de Dios» formulado negativamente, lo mismo que 18, 3.

2. *Fuentes y origen.* La prehistoria de los distintos dichos es diversa. Mt elaboró a fondo esta sección.

a) V. 17: muchos elementos son redaccionales: πληρῶν, νόμος/προφήται y su conexión con ἡ⁵. Se discute sobre la explicación de la afinidad formal con 10, 34⁶ y sobre la posibilidad de que el evangelista elaborase un dicho tradicional. Pero resulta casi imposible saber el tenor de ese dicho. Esto tiene dos consecuencias.

1. Es temerario atribuir este dicho a Jesús y hacer de él el punto angular de una interpretación de la idea de ley en Jesús⁷.

2. Es temerario reconstruir a base de este dicho una versión originaria aramea y tomar tal (re)construcción como base de una interpretación del problemático término πληρῶν⁸. Esto significaría explicar lo difícil por lo totalmente hipotético.

4. V. 20 es, pues, versículo de transición (Luz*, 423).

5. Cf. los análisis minuciosos sobre historia de la redacción en Meier, *Law*, 41-115, y Broer*, 16-24, 35-42, 49-51, 57s y la Introducción 00 Guelich**, 137s considera mateano solo el añadido ἡ τοὺς προφῆτας.

6. No está claro ni en 10, 34 ni en 5, 17 si μὴ νομίσητε es redaccional. Además, un pasaje no es demostrativo para el otro, ya que el evangelista puede reiterar una introducción tradicional a un *logion* en otro pasaje.

7. Por ejemplo Lapide**, 24s, basándose en bShab 116b = Bill I, 241s. Pero este texto no es, con seguridad, ninguna prueba en favor de un texto originario de Mt 5, 17, ya que procede del מַלְאָכִי מַלְאָכִי, es decir, el «mal-angelio», y delata así que presupone la tradición lingüística griega (es decir, Mt 5, 17), y no un texto originario hebreo o arameo.

8. Dalman, *Jesus*, 55-58 defendió la tesis de que detrás de πληρῶν está el arameo כִּי (piel = confirmar, implantar). Esto no es «indudable» (53), ya

b) V 18 no parece posible aclarar las circunstancias de transmisión „Procede de Q (cf Lc 16, 17)?”⁹ No hay en Lc 16, 17 una redacción lucana, y en Mt 5, 18 solo hay una redacción mateana incierta, no hay un modelo sintáctico común, ni un contexto común ni un lugar con sentido lógico en las fuentes de los *logia* para este dicho suelto¹⁰ Parece más bien que el v 18 se remonta a una tradición especial judeocristiana. Queda abierta la cuestión de cuál de las dos oraciones ἕως-ἂν, en interferencia mutua es redaccional. La estadística de vocablos no aclara nada¹¹. La tesis, corriente según la cual el v 18d es redaccional¹² depende de la hipótesis de que se trata de un texto de Q. Sin embargo, K. Berger ha descubierto un esquema formal neotestamentario de frases que están construidas conforme al modelo ἀμὴν λέγω ὑμῖν – οὐ μὴ + futuro profético + oración temporal con ἕως οὐ μεχρις¹³. Si Mt utilizó una oración de ese tipo, la primera frase ἕως-ἂν tuvo que ser un añadido de Mt¹⁴. Pero un *logion* suelto con la oración temporal ἕως ἂν πάντα γένηται sería incomprensible y necesitaría un contexto¹⁵. Un *logion* tradicional que incluyera la primera oración ἕως-ἂν (v 18b) sería, en cambio, comprensible¹⁶. Sería muy difícil, además, interpretar el v 18b

que los LXX suelen traducir con πληροω el término hebreo מְלִא, también las traducciones siríacas vierten Mt 5, 17 con esta raíz. La consecuencia más probable (no segura) de ello y de la observación de Lapide**, 24 en el sentido de que מְלִא en conexión con ley no es semita, reza así: no hubo un original semita de Mt 5, 17.

9 Así la mayoría. El argumento más fuerte es que el versículo inmediato de Lc (16, 18), es asumido por Mt 5, 32. Pero esto era obvio después de la segunda antítesis.

10 Schurmann*, 130-132 supone que Mt había leído Lc 16, 14-18 en Q, y encuentra reminiscencias (no esclarecedoras para mí) del versículo (redaccional?) Lc 16, 15 en Mt 5, 20 y de Lc 16, 16 en Mt 5, 17.

11 Son redaccionales ἕως ἂν y la contraposición de οὐρανός y γῆ en sing., mas no πάντα sin ταῦτα anexo, cf Introducción, p. 58ss. Ἀμὴν λέγω ὑμῖν οὐ μὴ παρελθῇ ἕως ἂν πάντα γένηται se corresponde con Mt 24, 35, ὁ οὐρανός και ἡ γῆ (παρελθῇ). Salvo ἕως ἂν, ahí está toda la tradición. Desde 24, 34s es pensable en ambas frases con ἕως-ἂν una imitación por Mt.

12 Por ejemplo Meier, *Law*, 55-61, y Broer*, 35-42 (ambos cuentan con variantes de Q).

13 Frases con ἀμὴν 73s.

14 Schweizer, *Noch einmal**, 82s, Luz*, 406s.

15 Schweizer, *Noch einmal**, 80s supone que el *logion* estaba originalmente en el contexto de un discurso escatológico del tiempo final. „Algo hipotético”!

16 Por eso supone Marguerat, *Jugement*, 114s, que el tradicional v 18b figuraba originariamente al final y fue desplazado por Mt (combinación de la solución de la nota 12, con la solución de la nota 13s). Esta combinación de

como redacción mateana. En suma: el problema es insoluble, a mi juicio, y solo resta interpretar el versículo tal como figura en el texto.

c) v. 19: en el aspecto lingüístico presenta un notable tono mateano¹⁷. El juicio de muchos exegetas en el sentido de que el versículo es totalmente tradicional obedece a la dificultad que experimentan en atribuir a Mateo un *logion* tan legalista. Es improbable, por otra parte, que el *logion* sea totalmente redaccional¹⁸. Hay algunos indicios de que la segunda parte del paralelismo, o sea, la formulación positiva en 19cd, proceda del evangelista¹⁹. De acuerdo con una opinión bastante común, los v. 18 y 19 proceden de círculos judeocristianos estrictamente fieles a la ley, quizá como fruto de debates y de una polémica intracristiana en torno a la validez de la ley mosaica. Es problemático atribuir a Jesús la frase ἀμὴν del v. 18; él transgredió la ley en muchas ocasiones en aras del amor²⁰. En el v. 19 se discute si se trata de un *logion* originariamente independiente o si surgió como comentario al v. 18²¹. Cabe en lo posible que ambas frases se hubieran transmitido juntas ya antes de Mt.

d) El v. 20 es redaccional, según juicio unánime²²; es uno de los dichos sobre la entrada en el reino de los cielos más caros al evangelista.

todas las posibilidades es la más compleja. Yo creo hoy (a diferencia de nota 14) que los argumentos lingüísticos son favorables a la adición de 18b (cf. nota 11), pero 18d se puede entender con más facilidad a nivel interpretativo, como redaccional. En suma: *non liquet*.

17 Ὁς ἂν – ὅς δ' ἂν, διδασκῶ, ἄνθρωπος, οὕτως, βασιλεία τῶν οὐρανῶν, οὗτος anafórico, cf. Introducción, p. 58ss. Es incierto εἰς τούτων (red solo 18, 10 14, en otros pasajes, a menudo, fondo especial) y el positivo μέγας en lugar del superlativo. Evitar el superlativo y el comparativo es nota característica del lenguaje popular de la época (Bl-Debr-Rehkopf § 60, nota 1) y se refuerza además por influencia del elemento semita, donde no hay gradación, pero de modo especialmente llamativo en Mt (Schlatter, 158).

18. Así Heubult*, 144, Gundry, 81s

19. Luz*, 408, Marguerat, *Jugement*, 115.

20. Ejemplos de las dificultades que crea la «palabra de Jesús» 18 Manson, *Sayings*, 25, entiende el versículo como mofa irónica contra los letrados, Banks*, 218s, como «rhetorical statement emphasising how difficult it was for the law to perish».

21. Un argumento a favor del segundo supuesto: la expresión «estos preceptos» contiene una referencia. Pero podría haber un arameísmo (Dalman, *Jesus*, 58s). Un elemento negativo es que el v. 19 habla de ἐντολή en lugar de νόμος.

22. Son mateanos la partícula continuativa γάρ, περισσεύω, δικαιοσύνη, cf. Introducción, 58ss, dichos redaccionales sobre la entrada en el reino de los cielos. 7, 21 y 18, 3, ambos en formulación negativa.

Explicación

Estos versículos son de los más difíciles del evangelio. Al colocarlos al comienzo de la parte principal del sermón de la montaña, antes de las antítesis, Mateo pone de manifiesto que son muy importantes para él. Es discutida aquí su relación con la ley mosaica y con el judaísmo. La misma cuestión se plantea con las antítesis, a las que van encaminados los vv 17-20. Se discute vivamente qué relación guardan, según Mateo, con la ley. El principio mateo de que Jesús vino a «cumplir» la ley es una fórmula tan genérica que apenas permite excluir estrictamente determinadas interpretaciones. Tanto más importante es la pregunta sobre la ayuda hermenéutica que prestan los vv 18s, fuertemente retocados por el evangelista, para la comprensión del v 17.

Esos versículos suelen producir desconcierto. En la teología del siglo XIX fue corriente interpretar el v 17 y las antítesis en el sentido de que Jesús había perfeccionado la ley «profundizando en ella mediante la actitud interna y, en definitiva, mediante el amor y la veracidad»²³. Los vv 18s no armonizan bien con esa interpretación. Como los vv 18s representan la «ortodoxia rabínica», las antítesis tienen un sabor casi marcionita²⁴. Los vv 18s han tenido, para «el sentido pleno del conjunto», un «efecto destructor»²⁵. Pero ¿de qué sentido del v 17 hay que partir?

Se han propuesto diversas posibilidades de solución. F. C. Baur concibió el evangelio de Mateo como exponente de un judeocristianismo primitivo, aun no particularista. La teoría de las dos fuentes fija su fecha de composición después del año 70. Se explicó la oscuridad de los vv 17-20, 21-48 como expresión de la dificultad del evangelista para desligarse de sus adherencias judeo-legales²⁶ o, a la inversa, de su dificultad para adaptarse a los diversos grupos de su comunidad, marcada fuer-

23 Harnack*, 185. De Wette, 31 aplica el v 20 a la «justicia de la actitud», F. C. Baur, *Vorlesungen über die neutestamentliche Theologie*, Leipzig 1864, 48, habla de «actitud», que descansa en «la incondicionalidad de la conciencia ética» y que él distingue de la redacción judaizante de los evangelios (*ibid.*, 55). A. Ritschl, *Die Entstehung der altkatholischen Kirche*, Bonn 1857, 35-46. Jesús libera los preceptos del amor a Dios y del amor a los hombres del individualismo que sufrían en la ley de Moisés, y hace de ellos el principio de la ley. Suprime aquellas leyes que no se pueden insertar en el amor.

24 Windisch**, 52s.

25 Holtzmann, *Theologie I*, 504.

26 Cf. J. Weiss, *Das Urchristentum*, Göttingen 1917, 587.

temente en sentido judeocristiano²⁷ ¿El texto de Mt 5, 17-20 es expresión de una síntesis no del todo lograda de la gran oposición, señalada por Baur, entre judeocristianismo y paganocristianismo? Otra posibilidad de solución más fácil fue eliminar los v 18s como una interpolación²⁸ Nuestro siglo ha ofrecido posibilidades adicionales para resolver el problema los v 18s se consideran ahora como restos de una tradición judeocristiana que el evangelista transmitió, pero que le resultaba en realidad irrelevante²⁹

Frente a esta última posición, nuestro análisis ha establecido que Mt retocó también notablemente los versículos 18 y 19 Ya solo por eso es imposible que los considerase del todo irrelevantes El análisis estructural ha mostrado que las cuatro frases se hallan estrechamente ligadas entre sí. Los v. 18 y 20 adquieren un énfasis especial con la expresión λέγω ὑμῖν Además, es desacertado en principio el supuesto de que el evangelista transmitió simplemente —en un lugar tan destacado— un material que él no podía compartir en el fondo. Nosotros buscamos, pues, una interpretación que pueda tomar en serio los v 18s Para ello hay que tener en cuenta la situación histórica del evangelista éste pertenece a una comunidad judeocristiana que se distingue por unas tradiciones de observancia estricta de la ley³⁰ Pero su comunidad conocía también el evangelio de Marcos, que abordaba la ley mosaica con bastante libertad En esta tensión entre diversas tradiciones —tradiciones de *Jesús*— y diversas posibilidades de praxis Mateo tenía que mostrar el camino.

7

La expresión introductoria μὴ νομίσητε interpela directamente a la comunidad. No consta la polémica directa, por ejemplo, contra los antinomistas; Mateo argumenta en términos de principio³¹. Las dificultades de interpretación se centran en los dos verbos καταλύω y πληρώω.

1. Si referimos καταλύω y πληρώω a la *enseñanza de Jesús*, cabe preguntar si ésta modifica o no algo en la ley.

27 Cf Holtzmann, *Theologie I*, 505

28 Por ejemplo E Wendling, *Zu Mt 5, 18 19* ZNW 5 (1904) 253-256

29 Tesis extrema en Walker, *Heilsgeschichte*, 135 Mt es un «antinomista radical» que no toma literalmente 5, 18s ¿Qué pena que haya escrito los dos versículos!

30 Cf Introducciónm, 86ss

31 Cf Strecker, *Weg*, 137 nota 4, Trilling, *Israel*, 171 Tampoco se puede demostrar en 7, 15-23, a mi juicio, que los adversarios fuesen antinomistas teórico-teológicos Una polemica directa contra acusaciones judías contra Jesús como contrario a la ley es improbable porque la comunidad de Mt no mantiene ya un diálogo directo con la sinagoga Así, la mejor interpretación de la frase es, a mi juicio, la de una tesis de principio

a) Si Jesús no cambia nada en la ley, πληρόω podía significar *presentarla en su verdadero significado, llevarla a su plena expresión*³².

b) Pero si el cumplimiento de Jesús modifica la ley misma, πληρόω se podría entender cuantitativamente en el sentido de *añadir* (algo que falta), *complementar*³³.

c) O bien cualitativamente en el sentido de *perfeccionar, llevar a la perfección*³⁴.

2. Si referimos καταλύω y πληρόω a la *actividad* de Jesús, πληρόω puede designar:

a) que la historia de Jesús «*cumple*» en el sentido de *historia de la salvación* los vaticinios de la ley y los profetas³⁵,

b) o que «*cumple*» en su vida, *con la obediencia*, las exigencias de la ley y los profetas, es decir, *observa la ley*³⁶.

c) Cabe, en fin, pensar en la muerte y resurrección de Jesús: Jesús «*cumplió*» la ley con su muerte y resurrección y la llevó así a su meta final³⁷.

Las alternativas adquieren su perfil desde la *historia de la exégesis*³⁸ hay dos épocas de la historia de la Iglesia en que resultó especialmente crucial la interpretación de Mt 5, 17. Fue decisiva la controversia con

32. Por ejemplo W. G. Kummel, *Jesus und der jüdische Traditions-gedanke*, en Id., *Heilsgeschehen I*, 34; Dupont, *Béatitudes I*, 142s; Klostermann, 41; Zumstein, *Condition*, 120. Es afín la interpretación basada en el arameo ܡܠܬܐ, cf. *supra*, nota 8.

33. En sentido global J. Weiss, 266s; Jeremias, *Teología del NT I*, 105s.

34. Por ejemplo Dibelius**, 125; Merklein, *Gottesherrschaft*, 77 («algo debe ocurrir con la ley»); A. Feuillet, *Morale ancienne et morale chrétienne d'après Mt 5, 17-20*. NTS 17 (1970-1971) 124 («conserver en perfectionnant et en dépassant»).

35. Schweizer, *Anmerkungen**, 400; C. F. D. Moule, *Fulfillment-Words in the New Testament Use and Abuse*. NTS 14 (1967-1968) 317-319, destaca Guelich**, 141s, 162-164 (partiendo de la tesis de que Mt solo insertó la expresión ἡ τοὺς προφητάς).

36. Schlatter, 154; A. Descamps, *Les justes et la justice dans les Évangiles et le Christianisme primitif* (Université Catholique de Louvain, disertación doctoral II/43), Louvain 1950, 131 («observer entièrement»); Luz*, 414s (como sentido fundamental).

37. Cf. *infra*, nota 81.

38. Para la época más antigua cf. Harnack*. Soy deudor a A. Ennulat de numeroso material para la historia de la exégesis.

Marción, que intentó eliminar nuestro versículo³⁹ Frente a Marción está la interpretación eclesial de Mt 5, 17 de Ireneo y la cristiano-gnóstica de los valentinianos Ambos son estrechamente afines Para Tolomeo, el maestro de Flora, Mt 5, 17 significa el *perfeccionamiento de la ley*, que desde su origen es imperfecta (ἀτελής), necesitada de perfeccionamiento (ἐνδεής πληρωθῆναι), y corresponde solo parcialmente al Dios perfecto Tolomeo desarrolla esta idea con su distinción de los preceptos de Dios, de Moisés y de los antepasados⁴⁰ Ireneo entiende en *Haer* 4, 13, 1 el cumplimiento de la ley por Jesús como una ampliación (*extensio*), donde el *plus* que trae Jesús es la fe y la extensión del ámbito de validez de la obra al deseo Distingue entre ley moral y la ley ritual, cuyo cumplimiento se produjo de otro modo abolida como precepto entendido literalmente, permanece como signo de Cristo (4, 16) Desde Ireneo predomina la interpretación de Mt 5, 17 que sitúa en el centro el perfeccionamiento de la ley imperfecta por Jesús⁴¹ Orígenes compara la evolución desde la ley antigua a la nueva con el desarrollo desde el niño al hombre adulto el niño se transforma, pero no desaparece⁴² A la ley se añade la gracia⁴³ Desde la alta edad media se suele afirmar que a la ley se añaden los consejos evangélicos⁴⁴

Sorprende que apenas hayan quedado huellas de un tipo de exégesis judeo-cristiano-legal Tal exégesis tendría que subrayar que Jesús observó la ley en su vida y la confirmó con su enseñanza Aparte de bShab 116b, donde el texto es muy inseguro⁴⁵, solo quedan documentos ge-

39 Tertuliano, *Marc* 5, 14, 14 = PL 2, 508 («frustra de ista sententia neganda Pontus laboravit») Marcionitas posteriores invirtieron la frase Cristo vino a derogar la ley (cf Isidoro de Perusia, *Epist*, 1, 371 = PG 78, 393 Adamancio, *Dial*, 2, 15 = GCS 4, 88) Los maniqueos adoptaron la crítica marcionita a la ley (Harnack*, 191s)

40 Tolomeo, *Ad Flor* = Epifanio, *Haer*, 33, 3, 4

41 Tertuliano, *Or*, 1 = BKV I/7, 248 formula un ciclo de cuatro tiempos destrucción (por ejemplo, de la circuncisión), complementación (de la ley moral), cumplimiento (del vaticinio) y perfeccionamiento (mediante la fe) Para él, como rigorista, la ampliación de la ley (interpretación 1b) reviste especial importancia, por ejemplo, *Pud*, 6 = BKV I/24, 738, *Monog* 7 = *ibid*, 835

42 Fr 97 = 55s, fr 98 (*ibid*) Jesús disolvió el γράμμα de la ley, mas no el πνεῦμα

43 Juan Crisostomo, 16, 2 = 275 a la ley le faltó la fuerza Cristo introdujo la justificación por la fe y cumplió así el objetivo de la ley, Gregorio Magno, *De Expositione*, 3, 1, 11 = PL 79, 1028 «legis iustitiae gratiam addidit»

44 Tomas de Aquino, *Lectura* n° 467, Alberto Magno, 83 (*moralia addendo*)

45 No está claro si hay que leer אֵין (sino) o וְאֵין (y no), es decir, si Jesús «nada quita de la ley, sino que le añade» (así Bill I, 242) o si «nada quita ni añade a la torá» (así Lapide**, 24) La primera interpretación concuerda

nerales sobre judeocristianos plenamente fieles a la ley, pero apenas exégesis de Mt 5, 17 En las *Pseudoclementinas* se cita con frecuencia a Mt 5, 17 con v 18, pero su comunidad no observa toda la ley porque hay perícopas falsificadas⁴⁶ La *Didascalia* siria polemiza en el capítulo 26 contra aquellos que observan aún la ley ritual «En el evangelio renovó, cumplió y reforzó (Jesús) la ley, y abolió y suprimió la reedición de la ley»⁴⁷ De ahí cabe concluir indirectamente que los judeocristianos, contra los que polemiza aquí el autor, apelaban a Mt 5, 17 Nuestro texto reviste una importancia fundamental en el escrito judeocristiano que se conserva en Abd al Jabbar Nada hay que eliminar en la ley «El que disminuya algo en ella, será llamado disminuido»⁴⁸ Los Padres de la Iglesia no reflejan ya esta interpretación de Mt 5, 17 En esta línea los judeocristianos fieles a la ley fueron un grupo marginal del que apenas se tuvo conocimiento

En la *epoca de la Reforma*, Mt 5, 17 pasó a ser de nuevo un texto central en la controversia con los baptistas En la interpretación de la Reforma hubo un desplazamiento de acentos el punto básico no es ya el *perfeccionamiento* de la ley, como en la exégesis medieval, sino su *exposición* correcta por Jesús Esto se insinúa en Lutero: la *perfectio*, concepto central en la exégesis de Mt 5, 17, se aplica en él a la *exégesis* que Jesús hace de la ley. «Cristo no se limita a recitar la ley de Moisés, sino que la explica perfectamente (*perfectae explicat*)»⁴⁹ Los *Sermones semanales* lo formulan con énfasis «No vengo a traer otra ley o una nueva ley, sino la Escritura, así tenéis, tomáis y suprimís y, por tanto,

con la de la Iglesia antigua, por ejemplo nota 41 Pero M Gudemann, *Die Logia des Matthaus als Gegenstand einer talmudischen Satyre*, en *Id., Religionsgeschichtlichen Studien*, Leipzig 1876, 65-97, hace notar, con razón, que solo מלך encaja en el contenido (en otra dirección Légasse*, 18, nota 60) Pero entonces bShab 116a-b podría ser testimonio de una interpretación judeocristiana de Mt 5, 17 que entiende el «cumplimiento» en el sentido de fidelidad estricta a la ley «ni quitar ni añadir nada» La fuente judeocristiana contiene también material apócrifo y por eso (y por nota 7) no puede ser el Mt arameo originario (contra Gudemann, 94-97). Posiblemente Dt 4, 2 influyó en la versión judeocristiana de Mt 5, 17

46 *Ep Petr ad Jac*, 2, 3-7, *Hom*, 3, 51 1-3 («lo que él derogó no pertenecía a la ley», 51, 2) Cf Strecker, *Judenchristentum*, 162-187

47 Cita de Achelis-Flemming, 132 La idea es al parecer, que la ley original se identificaba con el decálogo, mientras que la «reedición» fue necesaria por razón del becerro de oro y abarcaba la ley ritual de Ex 35-41 Es lo que sostuvieron los combatidos judeocristianos

48 S Pines, *The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity according to a New Source*, 1966 (IASH 2, 13), 5

49 *Antinomerdisputation* III, 32 = WA 39/I, 351

actuáis sabiendo cómo hay que comportarse»⁵⁰ Calvino insiste en la unidad de la alianza y en el «nexo sagrado de la ley y el evangelio»⁵¹ En esta línea, según los reformadores, Jesús expuso en las antítesis el decálogo en su verdadero sentido, contra las deformaciones de los judíos, Jesús no pronuncia su frase «pero yo os digo» contra el antiguo testamento mismo⁵² En Calvino aparece con especial claridad en qué situación se realizó esta exégesis no fue voluntad de Cristo abolir la antigua religión, pero más tarde «los espíritus frívolos y desorientados aprovecharon la ocasión para tratar de destruir el orden de la religión»⁵³ La aplicación a la época de Calvino es evidente Los baptistas, en cambio, defendieron la tesis de la distinción radical entre el antiguo y el nuevo testamento El sermón de la montaña es para ellos algo más que una exégesis del antiguo testamento, hay «una gran diferencia entre la función de la ley y la función de Cristo»⁵⁴ En las numerosas disputas con los baptistas el texto de Mt 5, 17 tuvo gran importancia como argumento contra ellos⁵⁵ Los baptistas defendieron una versión extrema de la antigua tesis eclesial de la *perfectio legis* Los reformadores habían vuelto, en el fondo, a la antigua tesis judeocristiana de la *exégesis* de la ley mosaica por Cristo, pero ahora sobre la base de la convicción fundamental de la Iglesia de que la ley ritual tuvo siempre un sentido figurado⁵⁶

Las otras posibilidades de interpretación complementaron en cierto modo la historia de la exégesis como melodía de fondo, ocasional o permanente No cabe destacar aquí, a mi juicio, orientaciones especiales Es característico, en cualquier caso, que *en ninguna época se excluyeron diversas posibilidades hermenéuticas*, sino que se consideraron siempre como aspectos diferentes⁵⁷ Aquí estriba también la razón de que el nuevo énfasis dado a nuestro texto por la Reforma no llegara a ser un

50 WA 32**, 356 Jesús purifico la ley de glosas judías que la deformaban (*ibid*, 355)

51 I, 182

52 Cf *infra*, comentario a 5, 21-48

53 I, 180 Sobre la aplicación antibaptista de Mt 5, 17 por Calvino, cf Stadtlund-Neumann**, 15-21

54 P Walpot, *Das grosse Artikelbuch*, Vom Schwert 4, 75 (QGT 12/II, 275)

55 Cf por ejemplo, la conversación entre P Marbeck y M Bucer, QGT 7, 448s (al que quiera seguir bajo la ley literal, Cristo no le sirve de nada) o el diálogo con H Marquardt, QGT Schweiz 2, 657

56 La exégesis de la post-Reforma solo defiende en parte este nuevo énfasis, por ejemplo Aretius 51 (Jesús restablece la ley *suo genuino sensu*), Cocceius, 10 (Cristo no cumplió la ley «ut ex minus perfecta faceret consummationem»)

57 Casi siempre se habla del cumplimiento *multiple* de la ley Cf por ejemplo Tertuliano (*supra*, nota 41)

punto de controversia confesional. Doy algunos ejemplos. Juan Crisóstomo habla del triple cumplimiento de la ley porque Cristo nunca la transgredió (según 3, 15), por la muerte expiatoria de Cristo (según Rom 8, 30) y por su profundización en las antítesis⁵⁸. Juan Damasceno afirma que Cristo cumplió la ley al hacerse circuncidar, al observar el sábado y al realizar la salvación de la que dan testimonio todas las Escrituras⁵⁹. Tomás de Aquino habla incluso de un cumplimiento séptuplo de la ley por Jesús⁶⁰.

La historia de la exégesis muestra lo difícil que resulta encontrar un sentido preciso para Mt 5, 17 y la importancia que tuvieron en las interpretaciones el contexto de las antítesis, el testimonio global de la Biblia y la propia situación del intérprete. Para la interpretación son decisivos a) el significado literal de πληρώω y de καταλύω y b) el contexto mateano.

a) Sobre el *significado literal* καταλύω en combinación con νόμος y otros términos es frecuente, casi típico en textos griegos y textos judeogriegos. El significado oscila entre «deshacer» en el sentido de «abolir» y «deshacer» en el sentido de «no observar», «quebrantar»⁶¹. Resulta muy difícil combinar esto con la interpretación según la cual Jesús cumplió los vaticinios de la ley y los profetas⁶². Πληρώω en conexión con «ley» y otros términos afines aparece igualmente documentado. Todo esto hace pensar al lector grecoparlante en las obras y no en la enseñanza de Jesús⁶³.

b) Sobre el contexto el lector del evangelio de Mateo asocia obviamente con πληρώω las fórmulas de cumplimiento 1, 22, 2, 15 17 23, 4, 14. Pero es importante asimismo recordar 3, 15, donde Jesús cumple «toda justicia». Aquí se hablaba de su actividad. También el contexto inmediato de nuestro texto hace recordar la actividad de Jesús (5, 16 20)⁶⁴. Pero las antítesis sugieren que 5, 17 tiene algo que ver con la enseñanza de Jesús.

58 16, 2s = 274s

59 *Ex fidei*, 4, 25 = BKV I/44, 257s, 4, 17 = 230

60 Tomás de Aquino, *Lectura* n.º 467

61 Documentos en Luz*, 415, nota 82s

62 Así lo ve acertadamente Guelich**, 142s

63 Combinación de πληρώω con νόμος Hdt 1, 199, 4, 117 (dos veces ἐκπλήσαι), Sib 3, 246, Test N 8, 7, Rom 13, 8, 8, 4, Gal 5, 14, 6, 2, mas documentos con ἐντολή y palabras afines en Luz*, 415, nota 84

64 Sobre 5, 18d cf *infra* 332

Partiendo del significado literal de ambos verbos, hay que pensar sobre todo en un cumplimiento de la ley por la conducta de Jesús (interpretación 2). El término καταλύω sugiere un cumplimiento consistente en la observancia de la ley por Jesús (interpretación 2b) y no un cumplimiento de los vaticinios de la ley y los profetas (interpretación 2a). La expresión «ley o⁶⁵ profetas» permite combinar ambos extremos, ya que ambos vaticinan⁶⁶ e imponen obligaciones. Pero Mateo se refiere aquí primariamente a las *exigencias* de los profetas: tiene muy presente, por ejemplo, el precepto profético de la misericordia en Os 6, 6 (= Mt 9, 13; 12, 7). De modo similar utiliza la expresión «ley y profetas» en 7, 12⁶⁷ y en 22, 40. Si se refiere, pues *primariamente* a la obediencia y a la vida de Jesús, esto no significa que quiera desechar la idea de vaticinio. El «campo asociativo» de 5, 17 implica también la idea de enseñanza. Así, ya v. 19 subraya la unidad de enseñanza y praxis y los v. 20-48 hablan de la enseñanza que es el fundamento de la praxis de Jesús y de la justicia superior de los discípulos. Nuestra interpretación no pretende, pues, excluir tales ideas accesorias. Pero la praxis tiene la *primacía sobre la doctrina* (cf. 7, 15-23).

Precisamente cuando se piensa primariamente en la praxis de Jesús sorprende que Mateo utilice el término πληρώω y no τηρέω o ποιέω, por ejemplo. Πληρώω es en él —a diferencia de los documentos profanos y de Pablo⁶⁸— un verbo exclusivamente cristológico. Solo Jesús (y Juan Bautista) «cumple» la ley. Brilla en él un momento singular de totalidad y de plenitud. En esta línea el v. 17 es una frase-ἥλθον: es misión especial de Jesús cumplir plena y totalmente la ley y los profetas. El v. 17 incluye, pues, un momento cristológico⁶⁹ aunque Mateo no piense en la

65. Ὁ entre sustantivos une miembros homogéneos y apenas difiere de και (5, 10, 10, 11 14.37, 12, 25, 18, 8, contra Guelich**, 137s)

66. Dt 18 (Moisés como profeta).

67. 7, 12 reviste especial importancia como segunda parte del paréntesis en torno al sermón de la montaña. En 11, 13 hay un acento diferente, por eso antepuso a los profetas y añadió el verbo προφητεύω

68. Rom 8, 4, 13, 8; Gál 5, 14.

69. Lohmeyer, 107 (Cristo no es «siervo, sino «señor y 'cumplidor'» de la ley y los profetas), Bornkamm*, 325 (Jesús legitima la ley, no la inversa) También la exégesis sinuosa de Ljungman* lleva a esta conclusión Jesús cumple la Escritura en su globalidad mediante su vida.

muerte y resurrección de Jesús. Ese momento se prolonga luego en los vv 18 y 20 en el énfasis «yo os digo» y, sobre todo, con el ἔγωγε de las antítesis.

La interpretación del v 17 queda precisada con los vv 18 y 19. La iota es la letra más pequeña de la escritura cuadrada hebrea, pero también en griego es una letra pequeña. *Κεφαία* podría significar ápice de ciertas letras hebreas⁷⁰. En griego las «tildes» pueden ser acentos o espíritus o algo proverbialmente pequeño⁷¹. «Hasta que pasen el cielo y la tierra» puede ser una expresión popular equivalente a «nunca»⁷² o limitar la validez de la ley hasta el fin del mundo⁷³.

La opción es muy difícil. En 24, 35 se dice expresamente que las palabras de Jesús no pasarán, aunque sí pasarán el cielo y la tierra. ¿Piensa entonces el evangelista que —a diferencia de las palabras de Jesús— la ley solo tendrá vigencia hasta el ocaso del cielo y la tierra? Mt seguiría entonces una idea judía, escasamente documentada, según la cual la ley será abolida en el eon futuro⁷⁴. Pero ¿qué lector va a advertir que Mt se refiere ya ahora a ese pasaje posterior? Y sobre todo, la limitación temporal de la *tora* se compagina muy mal con el contexto, donde se habla de su validez absoluta. De no sostener la opinión, probablemente errónea, de que Mt considera lejano el fin del cielo y de la tierra⁷⁵, resta solo entender la expresión como equivalente a «nunca». Es la única interpretación posible desde el trasfondo veterotestamentario y judío⁷⁶.

70 Bill I, 248s

71 Bauer, Wb s v, Filon, *Flacc* 131. Que la autoridad de la Escritura estaba ligada al texto hebreo de la *tora* (como señala Betz*, 33) es un supuesto innecesario.

72 Banks*, 215, Strecker*, 144. Wettstein I, 294 habla de una *locutio proverbialis*. Cf. sobre los (escasos) documentos *infra*, nota 76.

73 Tal es la exégesis predominante desde la Iglesia antigua hasta hoy, cf. los autores mencionados en Broer*, 43, nota 87.

74 Cf. Luz*, 407, nota 48, y la bibliografía allí indicada.

75 Contra Luz*, 418.

76 A. Vogtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos* 1970 (KBANT), 102-104, remite con razón a los paralelos Jer 31, 35s, 33, 20s, 25, Sal 148, 2-6. A nivel judío hay que comparar ExR 6, 1 = Bill I, 249, GenR 10, 1, con 2, 1 (el cielo y la tierra tienen una medida y solo la *tora* carece de ella). Los paralelos lingüísticos son más escasos, cf. Job 14, 12, Sal 72, 5 7 17. Mt no postula obviamente, en un plano cosmovisivo, la eternidad del cielo y la tierra. Solo intenta significar el espacio de tiempo histórico más largo posible y no establecer un límite temporal para la validez de la *tora*. Cf. Broer*, 43.

Igualmente problemática es la frase final «sin que todo suceda». Como no se puede imputar al evangelista una repetición en cuanto al contenido del primer final de la frase, que además estaría muy alterado en cuanto a la construcción, hoy está muy extendida la interpretación ética de la frase «sin que todo suceda» sin que se lleve a efecto todo lo preceptuado en la ley⁷⁷. El término γίνονται puede significar en Mt «ser hecho» (cf. 6, 10; 26, 42), aunque no sea éste el sentido inmediato. Mateo señalaría entonces en esta frase conclusiva la necesidad del cumplimiento práctico de la ley⁷⁸. Pero resulta problemático el ἕως ἄν temporal. En cuanto al contenido, el v. 18d no señala un punto final claro para la vigencia de la ley. ¿Cree Mt, como muchos judíos, que el nuevo eón llegará cuando Israel observe un único sábado⁷⁹? Pero la idea quedaría aislada y sin encajar bien en el contexto. El versículo, pues, resulta problemático

Pero las otras interpretaciones son aún más problemáticas una interpretación soteriológica en el sentido de cumplimiento de las promesas veterotestamentarias solo sería posible si hubiera que entender también el v 17 de ese modo⁸⁰. Queda el intento de interpretar el v 18d en perspectiva cristológica en la muerte y resurrección de Cristo se realizó «todo lo vaticinado en el AT». Pero se precisan por ello unas complicadas exégesis del texto⁸¹ sin hablar de la dificultad que representa el que

77 Raro en la Iglesia antigua, por ejemplo Agustín**, 1, 8 (20), entre los modernos por ejemplo Barth, *Gesetzesverständnis*, 65, Marguerat, *Jugement*, 131, otros autores, nota 79

78 Más bello aún sería que ἕως ἄν tuviera sentido final («para que todo suceda») Así interpreta Schweizer, *Noch einmal**, 83. Pero sus documentos lo son solo para ἕως, con ἄν únicamente Test Job 21, 2, 22, 3 (no en todos los mss)

79 Cf los documentos en Bill I, 600

80 En la Iglesia antigua, por ejemplo, en el *Opus imperfectum*, 10 = 688, entre los modernos, por ejemplo, Schweizer, *Anmerkungen**, 399s, basado en pasajes como 1, 22, 21, 4, y 26, 54 56

81 En la Iglesia antigua la más impresionante es Afraates, *Hom*, 2, 6s. Cristo abolió con su sacrificio los sacrificios del templo, de suerte que ley y profetas se reducen a dos preceptos (el doble precepto del amor, Mt 24, 40), a ellos hace referencia Mt 5, 18. Intentos mas recientes Hamerton-Kelly*, 30 (desde 28, 11 ἀπαντα τα γενομενα), Davies*, 440-456 (en favor de Jesús, en virtud de una cristología del siervo de Dios, *ibid*, 450), Meier, *Law*, especialmente 62-65 (en virtud de la tesis problemática de que 28, 16-20 debe interpretarse como *parusia* proléptica). Las dificultades son grandes, así Davies tiene que aplicar la desaparición del cielo y la tierra, en sentido figurado, a la muerte y resurrección de Jesús (453-456) él ve al menos el problema

la ley sea válida según el 18b hasta el fin del mundo, y según el 18d solo hasta Cristo.

El término λύω del v. 19 asume el término καταλύω del v. 17 y puede designar tanto la transgresión como la abolición de un precepto. ¿Qué significa la expresión «los preceptos más pequeños»? Los rabinos distinguieron entre preceptos «leves» y preceptos «graves», teniendo en cuenta, entre otras cosas, el esfuerzo exigido al hombre y la recompensa prometida por la observancia⁸². Nuestro *logion* coincide con los rabinos en subrayar la observancia de los preceptos menores, ya que no se puede saber en definitiva —según los rabinos— la recompensa que corresponde a cada precepto⁸³. El texto exige, pues, expresamente la observancia de todos los preceptos independientemente de su contenido y de su relación con el núcleo de la *torá*. Los preceptos menores están simbolizados en la iota y la tilde de la ley, que no pasarán (v. 18). Llama la atención la promesa de ser «grande» o «pequeño» en el reino de los cielos.

Indagamos en primer lugar el *sentido originario* a) ¿El texto quiere decir que en el cielo hay diversos puestos? Esta idea arraigó en el judaísmo, responde a la necesidad de una retribución individual en la eternidad⁸⁴. Nuestro *logion*, así entendido, representa una postura «semitradicional» peculiar: el que infringe los preceptos menores de la «*torá*» y enseña en consecuencia, ocupará el puesto ínfimo en el reino de los cielos, pero entrará en él Kasemann aventuró la hipótesis de que los profetas judeocristianos pretendían excluir a sus adversarios, de ideas más libres sobre la ley, por ejemplo los cristianos paulinos⁸⁵, de la comunidad eclesial terrena, pero no del reino de los cielos⁸⁶ b) La otra

82 Cf Bill I, 901-905 Entre los preceptos graves estaban el referente al derramamiento de sangre, la idolatría, el sábado y la reverencia a los padres, entre los preceptos leves (= מצות קלות, no equivalente literalmente a Mt 5, 19), los referentes a la choza de ramas o la ingestión de sangre

83 Cf Ab 2, 1, Bill I, 249 y 903 *sub d*

84 Cf esl Hen 3-22, gr Bar *passim*, material rabínico en Bill III, 531-533.

85 El texto 5, 19 fue interpretado, sobre todo en el s XIX, desde diversos ángulos como antítesis a Pablo, en nuestro siglo, por ejemplo en J Weiss, 267, Montefiore II, 494, Manson, *Sayings*, 24s, Betz*, 38s, y Heubult, 145, sobre todo partiendo de ἐλαχιστος, cf 1 Cor 15, 9 Pero Pablo pertenece a una corriente mucho más amplia del cristianismo liberado de la ley

86 E Kasemann, *Los comienzos de la teología cristiana*, en *Ensayos exegéticos*, Salamanca 1978, 196s

posibilidad es que la proposición consecuente «será declarado mínimo» aparece formulada solo por razones de consonancia retórica y de correspondencia entre acción y pasión⁸⁷ paralelamente a la proposición antecedente Significaría entonces, de hecho, la exclusión del reino de los cielos⁸⁸

Las posibilidades de demostrar una u otra posición son escasas en el segundo caso tendríamos el autotestimonio de un judeocristianismo legalista radical, por ejemplo, el de unos cristianos que alrededor del año 50 crearon dificultades a Pablo porque opinaban que para los gálatas pagano-cristianos solo había salvación en la observancia de la ley Los judeocristianos de Mt 5, 18s parecen ser incluso más severos que los judeocristianos gálatas, a los que Pablo tiene que recordar que aquel que reclama la circuncisión tendrá que observar toda la ley con todos sus preceptos (Gál 5, 3) Pero si los judeocristianos de Mt 5, 19 se limitan a asignar a sus adversarios de mentalidad más abierta los últimos puestos en el cielo, nos encontramos, según las categorías judías, con un tipo «semiliberal» especial Los rabinos, en efecto, sostenían con firmeza que todos los preceptos de Dios, aun los más pequeños, eran válidos Pero en la práctica eran, sobre todo los hillelitas, lo bastante realistas para dar margen a la gracia de Dios y no exigir como condición de entrada en el reino la observancia de *todos* los preceptos Era suficiente guardar la mayoría de los preceptos o la verdadera conversión a Dios⁸⁹ Aquellos que insistían en la observancia de todos los preceptos o pronunciaban el «maldito el que no se atiene a todo lo escrito en el libro de la ley ni lo cumple»⁹⁰ eran fanáticos y constituían excepciones en el judaísmo Nuestros judeocristianos son quizá de esos fanáticos, quizá fuesen «semiliberales» Parece imposible una opción

87 Esta correspondencia es fundamental para los «principios de derecho sagrado»

88 Tal exégesis es frecuente en la Iglesia antigua, por ejemplo, Cromacio, 6, 2 = 344, Juan Crisóstomo, 16, 4 = 278 («infierno y condenación»), Lutero, WA 32**, 358 (expulsado del reino de los cielos), modernamente, entre otros, Schweizer, 62

89 Cf Broer*, 56s Para los rabinos, en principio, toda la *torá*, incluida cualquier sutileza, viene del cielo, cf bSanh 99a Dios dictará sentencia en el juicio conforme a la mayoría de los actos de una persona (Bill IV, 1041s) En bSanh 81a Gamaliel defiende una posición maximalista, y Aquiba una posición minimalista (el que observa un precepto, vivirá), cf bMak 24a, jQid 1, 10, 61d, MidrPs 15 § 7 (60a) Sobre la fuerza de la conversión cf Nissen, Gott, 131-134

90 Gal 3, 10 = Dt 27, 26 (πᾶσιν = LXX) La necesidad de cumplir todo lo prescrito en la ley es una nota característica de la secta Qumrán

La opción resulta difícil también a nivel mateano. Habida cuenta de que Mateo aparece familiarizado con la idea de los diversos grados jerárquicos en el cielo (11, 11, 18, 14, 20, 21), cabe preferir la primera interpretación y contarle entre los judeocristianos legalistas «semiliberales». Pero esto afecta poco al problema fundamental de 5, 17-19. Mateo asumió una tradición judeocristiana que exigía la observancia de *todos* los preceptos de la *torá* y excluía la crítica material a los mismos. Mateo no solo la asume, sino que los elabora a fondo redaccionalmente, y la coloca en lugar destacado dentro de su sermón de la montaña. Esto armoniza bien con la intención básica del versículo mateano 17, que hablaba primariamente del cumplimiento de la ley por la obediencia y la vida de Jesús. Parece ineludible la conclusión de que el «cumplimiento de la ley» en el v 17 debe interpretarse en principio partiendo del v 18s. Entonces el texto se referirá a la fidelidad a cada precepto de la *tora*. Esta interpretación no se opone al tono cristológico del v 17 y 18 («sí, os lo aseguro») la misión de Jesús consiste en potenciar la *torá* con su observancia hasta el último y más mínimo precepto. Jesús no es servidor, sino señor de la *torá*, *pero ejerce su señorío manteniendo la validez absoluta de la tora*.

Eso no es compatible con la interpretación que ve en v 18s únicamente una tradición judeocristiana irrelevante⁹¹. Pero tampoco concuerda con esta perspectiva la tesis, ya clásica por la enseñanza y la práctica cristiana de siglos, según la cual Mateo afirma la ley moral y deja de lado la ley ritual⁹². Los intentos de la exégesis por incluir en los preceptos «mínimos» los mandamientos del decálogo⁹³ o incluso las antítesis⁹⁴ indican al menos que es preciso tomar aquí en serio la letra de los textos.

91 Cf *supra*, nota 29.

92 Strecker, *Weg* 30-33, Schulz, *Stunde* 174-190, Hoppe*, 123. En el pasaje sobre la ley ritual yo no puedo armonizar a Mateo con la carta de Santiago (contra Hoppe*, 123-129).

93 Calvino I, 182, Lapide 133. F. Dibelius, *Zwei Worte Jesu* ZNW 11 (1910) 188-192 recuerda los preceptos breves de la segunda tabla del decálogo pero no es ese el significado de ἐντολαὶ βραχυτάται. Dado que los preceptos más pequeños de v 19 aparecían ligados a la *iota* y a la tilde de v 18, se han aplicado también estas al decálogo (ya *Didascalia* 26 = Achelis-Flemming, 129, 132).

94 Οὐτός tiene entonces una referencia prospectiva, cf. ya Juan Crisostomo, 16, 4 = 278, entre los modernos por ejemplo C. Carlston, *The Things that Defile* NTS 15 (1968-1969) 79.

Hay suficientes pasajes en Mateo que muestran que también él considera válidos los preceptos rituales de la *torá*, por ejemplo 23, 23 26 ó 24, 20. Estos pasajes ponen asimismo de manifiesto dónde radica la diferencia entre la comunidad mateana y el judaísmo: para Mateo está claro —partiendo de Jesús— que la «justicia, la misericordia y la fidelidad», concretamente el mandamiento del amor, son el precepto capital, y que preceptos como el pago de los diezmos (23, 23) o la limpieza del lado exterior de la copa (23, 26) son iotas y tildes. El precepto del amor ocupa el centro, las leyes ceremoniales son de segundo rango, pero son también parte de la ley que Jesús cumple en su totalidad. Los vv 17-19 son un «programa judeocristiano»⁹⁵ perfectamente delineado.

20 Esto no facilita la interpretación de las antítesis y del v 20. La continuación con la partícula γάρ muestra que la ley forma parte de esa «justicia superior» a que hace referencia ahora el texto y es incluso su parte central. Δικαιοσύνη es, como en 3, 15, la justicia que practica el hombre⁹⁶. Sorprende el comparativo περισσεύειν πλεῖον⁹⁷, más corriente sería μᾶλλον. Πλεῖον sugiere una interpretación cuantitativa: si vuestra justicia no sobrepasa la de los letrados y fariseos⁹⁸, no entraréis en el reino de los cielos. En todo caso, el texto contiene una comparación cuantitativa entre la justicia de los discípulos y la de los fariseos y letrados. La comparación armoniza con la insistencia en el cumplimiento de los distintos preceptos de la ley en vv 17-19. La justicia superior de los discípulos significa, pues, en primer término, partiendo de vv 17-19, un incremento cuantitativo en el cumplimiento de la *torá*. Ahora bien, el lector de mentalidad judía espera que el «maestro» Jesús eleve la «valla en torno a la ley»⁹⁹. A continuación están las antítesis. Forman una «valla» de tipo muy especial. No tratan únicamente de potenciar, al estilo judío, los distintos preceptos veterotestamentarios. Lo decisivo

95 Luz*, 421

96 Cf. comentario a 3, 15 y 5, 6

97 En griego es perfectamente posible el comparativo formulado de modo pleonástico, cf. Kuhner Blass-Gerth II/1, 26, Bl-Debr-Rehkopf § 246, nota 2. Es corriente, en todo caso, el refuerzo mediante μᾶλλον. Ἀπλεῖον corresponde al lat. *plus* no *magis*.

98 Sobre el ordenamiento típico de los adversarios judíos por parejas cf. comentario a 3, 7.

99 Cf. Przybylski, *Righteousness* 81-87.

para Mateo es que el precepto del amor pasa a ocupar el centro de estos preceptos potenciados. Eso constituye en cierto modo, con la primera y la última antítesis, el marco de todas las antítesis. La justicia superior de los discípulos, considerada desde las antítesis, no significa solo un incremento cuantitativo —en términos de la *torá*— en el cumplimiento de la ley, sino sobre todo una intensificación cualitativa —en términos de amor— de la vida ante Dios. El v. 20 ocupa en cierto modo el centro entre estas dos concepciones, con significado oscilante según se lea «desde adelante» o «desde atrás». El versículo ejerce una función de transición, de bisagra, no solo en el aspecto literario, sino también de contenido¹⁰⁰.

Resumen

¿Cómo sintetizar para nuestra comprensión estas diversas concepciones básicas?

1. No parece que Mateo sea consciente de la tensión existente entre el *cumplimiento* cualitativo de la voluntad de Dios, intensificado infinitamente por el precepto del amor, en las antítesis, y la observancia de todos los preceptos de la *torá* exigida por v. 17-19. El tránsito se produce en él de forma llana e inoperante. En la práctica, la comunidad mateana subordinó los numerosos preceptos de la *torá* al precepto del amor como centro. En la teoría no pudo ver la existencia de una tensión. Las iotas y tildes de la ley ritual no le producían la impresión de lo irracional e incomprensible, ni las prescripciones de la ley le evocaban la idea de heteronomía y falta de libertad. Mateo no sentía la necesidad liberal de pasar de la esclavitud de los preceptos al espíritu y a la moralidad¹⁰¹. Los avisos de Jesús en las antítesis eran para

100. Luz*, 423, nota 108.

101 Cf. el material *supra*, nota 23. La afirmación explícita de que Jesús no quiso derogar en Mt 5, 18s la ley ritual la encuentro yo por primera vez en Reimarus «Es, pues, claro como la luz del día que Jesús no tuvo la intención... de abolir ni una sola ley ritual» (*Von dem Zwecke Jesu und seiner Junger Noch ein Fragment des Wolfenbütterschen Ungenannten* [ed. G. E. Lessing], Braunschweig 1778, 69). Pero los discípulos no vivieron conforme a las enseñanzas del maestro y abolieron no solo las tildes, sino leyes enteras (*ibid.*, 71). La crítica de la Ilustración tuvo de Mt 5, 18s una impresión negativa; y recurrió al fraude para su abolición.

ἐντολαί vinculantes (cf 28, 20), es decir, como preceptos veterotestamentarios. Y a la inversa, las iotas y tildes eran para él saludables y buenas como parte de aquella ley que Jesús había venido a cumplir. Mateo nunca aceptaría la idea de que la ley fuese el adversario de la gracia. Para él la ley forma parte de la gracia, esto rige ya para la ley veterotestamentaria en todas sus prescripciones, pero sobre todo después de ser revelada por Jesús en su núcleo y su profundidad. Por eso es imposible para Mateo identificar con el don de la ley cumplida por Jesús la idea de la justificación por las obras. Los distintos preceptos y la intensificación de la ley desde el amor no se oponen entre sí, sino que implican y vienen a concretar la *oferta* de la voluntad de Dios. Mateo, con esta noción de la voluntad de Dios como gracia, hunde sus raíces en el judaísmo.

2 El preámbulo (v 17-19) y las antítesis (v 21-48) se relacionan entre sí bajo un signo cristológico. La expresión soberana de Jesús «pero yo os digo» enlaza los v 17-19 con las antítesis. Así se pone de manifiesto que la ley veterotestamentaria no posee autoridad por sí misma, sino por Jesús. Esto lo aclaran plenamente las antítesis. Estas revelan en cierto modo el término ἡγεων de v 17 en su pleno significado. Jesús no es servidor, sino señor de la ley. La noción mateana de ley pertenece al tema superior de la cristología. De ese modo el sermón de la montaña mateano, incluido 5, 17-19, forma parte de su historia más general de Jesús, el Hijo de Dios.

3 A la inversa, el preámbulo (17-19) significa también una importante indicación hermenéutica para las antítesis. ¿Por qué Mateo les agregó esta introducción? Para garantizar que no se pudieran interpretar en ningún caso por la vía antinómica, como ruptura con la herencia de Israel. La comunidad mateana había sufrido la dolorosa ruptura con la sinagoga y se encontró fuera del judaísmo. En esta situación Mateo hubo de reivindicar programáticamente el antiguo testamento en lo referente al ser personal de Dios, el Padre de Jesús. Las citas de reflexión significan la reivindicación programática de los vaticinios, y nuestro pasaje, la reivindicación programática de la *ley*.

Que Jesús cumpliera total y plenamente la ley y los profetas significa también que no hay para Mt otro modo de acceso a la Biblia de Israel.

que el que pasa por Jesús. Por eso el prólogo a las antítesis tiene un efecto retroactivo sobre Israel. Mt, que funda en Jesús la autoridad de la Biblia, no duda en medir a los letrados y fariseos con el criterio de la justicia superior impuesta por Jesús. Con este criterio, que no es el de ellos, su justicia resulta insuficiente. La teología mateana posee, sin duda su consecuencia antijudía, que aparece, más que en la historia de la influencia de *este* texto, en aquellos otros textos que coinciden con este principio fundamental.

Nuestro texto es, pues, una declaración de principios destinada a interpretar y ratificar las antítesis. La historia de la exégesis ha mostrado que su relevancia fundamental se reconoció sobre todo cuando pareció peligrar el antiguo testamento como texto básico de la Iglesia¹⁰². Ha mostrado además que la Iglesia, después de haber adoptado una posición antijudía, ha encontrado muchas dificultades, en todos los tiempos, para conocer el sentido real de nuestro texto. Además del signo paulino con que se ha solido leer el texto, el hecho de que la gran Iglesia paganocrisiana redujera prácticamente la ley a la ley «regia» de la «libertad» (Sant 2, 8-13, cf 1, 25), es decir, a la ley moral y sobre todo al decálogo, casi llegó a imposibilitar el acceso a Mt 5, 17-20.

También la comunidad de Mt encontró dificultades en este punto. Tras el fracaso de la misión en Israel, la comunidad tuvo que abrirse a la misión pagana. Así se planteó, no solo la cuestión de la validez ulterior de las iotas y tildes de la ley ritual, sino también la validez de un precepto tan fundamental como el de la circuncisión. No hay ningún indicio de que los cristianos mateanos practicaran la circuncisión en la misión pagana. Esto significa que la incipiente misión pagana hubo de llevar inexorablemente a una revisión de Mt 5, 17-19. Esta revisión la efectuaron sin duda aquellos sectores del judeocristianismo que al final de

102 Marcion, y los baptistas en la línea de los reformadores. Nuestro texto tuvo importancia asimismo en la controversia con los cristianos alemanes en la época nazi. Ejemplos *Richtlinien der Kirchenbewegung Deutsche Christen in Thüringen vom 11 Dez 1933*, en K. D. Schmidt (ed.), *Die Bekenntnisse des Jahres 1933* Göttingen 1934, 102 «El camino para cumplir la ley alemana es la comunidad de fe alemana». Por el contrario, las palabras del obispo de la Iglesia evangélica reformada de Hannover el 31 de marzo de 1935, en K. D. Schmidt (ed.), *Bekenntnisse des Jahres 1935*, Göttingen 1936, 85 «Nosotros rechazamos cualquier intento de descalificar la Biblia como un libro de los judíos. Los intentos de interpretar la historia de los pueblos sin la palabra de Dios (Mt 5, 17-19) conducen al error».

la misión en Israel optaron por una integración en la gran Iglesia¹⁰³ Entre ellos se contaba la comunidad mateana Pero este proceso histórico significa también que la comunidad pagano-cristiana, que no está ligada a la ley, no puede asumir ya directamente el principio mateano

Sentido actual

Ese principio, sin embargo, sigue siendo, a mi juicio, fundamental en un sentido más profundo. El trato de la Iglesia pagano-cristiana con el antiguo testamento ha tenido siempre algo de equilibrismo. Siempre le amenazó a esa Iglesia, no solo el peligro de la justificación por las obras ni solo el peligro —quizá aún más general— de una ética del término medio, muy respetable sobre la base del decálogo, por ejemplo. También la amenazó el peligro de una fuga de la realidad del mundo hacia la interioridad o hacia el cenáculo. Salvando las muy notables diferencias, hay aquí una similitud entre Marción, los maniqueos, los espiritualistas de la época de la Reforma y los baptistas. La historia de la exégesis ha mostrado que Mt 5, 17 se constituía en el centro siempre que amenazaba (o se le brindaba) a la Iglesia, junto con una desvalorización del antiguo testamento, la retirada del mundo. La tarea del texto consiste hoy, quizá, en subrayar que la fe cristiana es una *praxis en el mundo*. Para este mundo hay una voluntad válida del Padre. Sus pilares concretos son los preceptos divinos, que ningún principio de moralidad, por «perfecto» que sea, y ninguna huida del mundo de cualquier tipo puede eludir.

Concluyo con dos indicaciones sumarias sobre la historia de la exégesis: de todos los reformadores fue Calvino el que con más claridad atribuyó a la ley un puesto positivo central en su pensamiento. Fue el que habló con más claridad sobre la similitud e incluso unidad del antiguo y del nuevo testamento. Hay aquí, pese a todas las diversidades, una estructura básica análoga entre la teología de Mateo y la de Calvino. Esa estructura llevó en ambos a una espiritualidad práctica que ha de

103. Cf. Introducción 95s. La historia de tales cristianos se podría reflejar en Pseudo Clemente, *Rec*, 1, 64 «El templo será destruido y la abominación de la desolación se instalará en el lugar santo, *entonces* se anunciará el evangelio a los paganos, en testimonio contra vosotros, para que vuestra incredulidad sea condenada por su fe»

tomar en serio la existencia de la comunidad en el mundo¹⁰⁴ La otra indicación se refiere a Hans Denck, un teólogo reformado bávaro fallecido prematuramente (1527) que, pese a su gran afinidad con baptistas y espiritualistas, no se puede equiparar a ellos El núcleo de su breve escrito teológico *Vom Gesetz Gottes* es Mt 5, 17¹⁰⁵ Denck muestra una profunda preocupación por la tesis de que «Cristo cumplió la ley y, por tanto, nosotros no tenemos necesidad de ella», tesis que lleva a la desvalorización de la praxis cristiana Son, en efecto, los cristianos «los que han de mover a los paganos, con sus buenas obras, a alabar al Padre del cielo» El sabe que «ninguna ley se ha entendido y escrito nunca con tanta sublimidad, la ley se cumplió y debe cumplirse en el cuerpo de Cristo» Denck se preocupó por la vida de la comunidad, y en esto fue un hermano teológico de Mateo

b) *La justicia superior I Las antítesis (5, 21-48)*

Bibliografía Banks, R , *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition*, 1975 (MSSNTS 28), 182-203, Berger, K , *Die Gesetzesauslegung Jesu in der synoptischen Tradition und ihr Hintergrund im Alten Testament und Spätjudentum* (disertación doctoral), Munchen 1966, 149-182, Broer, I , *Die Antithesen und der Evangelist Matthaus* BZ NF 19 (1975) 50-63, Id , *Freiheit vom Gesetz und Radikalisierung des Gesetzes*, 1980 (SBS 98), 75-113, Daube, *New Testament*, 55-62, Descamps, A , *Essai d'interpretation de Mt 5, 17-48 «Formgeschichte» ou «Redaktionsgeschichte»?*, StEv 1, 1959 (TU 73), 156-173, Dietzfelbinger, C , *Die Antithesen der Bergpredigt*, 1975 (TEH 186), Id , *Die Antithesen der Bergpredigt im Verstandnis des Matthaus* ZNW 70 (1979) 1-15, Guelich, R A , *Not to Annul the Law, rather to Fulfil the Law and the Prophets* (disertación doctoral), Hamburg 1967, 117-215, Id , *The Antitheses of Matthew 5, 21-48 Traditional or Redactional?* NTS 22 (1975-1976) 444-457, Hasler, V , *Das Herzstück der Bergpredigt* ThZ 15 (1959) 90-106, Hubner, H , *Das Gesetz in der synoptischen Tradition*, Witten 1973, 40-112, Légasse, S , *Les pauvres en esprit*, 1974 (LeDiv 78), 57-98, Lohse, E , «*Ich aber sage euch*», en E Lohse y otros (eds), *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde (FS J Jeremias)*, Göttingen

104 La disputa entre Calvino y los baptistas convierte en conflicto, de algun modo, la tension entre Mt 5, 17-19 y 21-48, cf Stadtland-Neumann**, 23 «El Reformador deja extensos pasajes del sermón de la montaña a los baptistas y retrocede al antiguo testamento»

105 En *Schriften*, 2ª parte *Religiose Schriften* (ed W Fellmann), 1956 (QFRG 24), cita 52

1970, 189-203 (= Id., *Die Einheit des Neuen Testaments*, Göttingen 1973, 73-87); Meier, *Law*, 125-161; Merklein, *Gottesherrschaft*, 253-293; Percy, *Botschaft*, 123-165; Sand, *Gesetz*, 46-56; Schmahl, G., *Die Antithesen der Bergpredigt*: TThZ 83 (1974) 284-297; Strecker, G., *Die Antithesen der Bergpredigt (Mt 5, 21-48 par)*: ZNW 69 (1978) 36-72; Suggs, M. J., *The Antitheses as Redactional Products*, en G. Strecker (ed.), *Jesus Christus in Historie und Theologie (FS H. Conzelmann)*, Tübingen 1975, 433-444.

Más bibliografía** sobre el sermón de la montaña en Mt 5-7 *supra*, 263ss.

1. *La estructura formal*. Solo la primera y la cuarta antítesis contienen la fórmula introductoria plena ἡκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις (v. 21.33). Además, el nuevo comienzo en v. 33 aparece destacado mediante πάλιν. Así se desdoblán las antítesis en dos bloques triádicos de igual extensión (v. 21-32.33-48)¹. En los dos primeros casos la antítesis se introduce con πᾶς (v. 22.28), y en el cuarto y quinto toma la forma de una prohibición (μὴ con infinitivo, v. 34.39). Mateo divide las antítesis en dos bloques y oculta así el origen diferente, desde el punto de vista de la crítica literaria, del material. Por último, no es casual la extensión especial de la primera y la última antítesis; el evangelista quiere destacarlas especialmente. La tercera es la más breve, incluso en la fórmula introductoria: se apoya temáticamente en la segunda.

2. *Cuestiones de crítica literaria*. La primera, la segunda y la cuarta antítesis (y eventualmente la quinta, v. 38s) son fondo especial. Mateo complementó este fondo con material tomado de Q (v. 25s.29s?, cf. 31s). Esto se corresponde con los datos para el conjunto: primero están las antítesis que proceden del fondo especial (v. 21-37; la tercera antítesis se insertó aquí únicamente por su pertenencia temática a la segunda), y solo después las que proceden de Q. Q no fue, pues, fuente primaria sino, al igual que en los cap. 13; 18; 24 frente a Marcos, recopilación de material complementario. Esto abona la hipótesis de que Mateo había encontrado en forma escrita una colección de antítesis que contenía las dos primeras y la cuarta y que quizá iba unida ya a

1. 258/244 palabras; 1131/1130 letras.

6, 2-18, y la complementó con material Q. Mateo tomó también de esa colección la forma de antítesis

3. *Historia de la tradición.* Se discute la génesis y la originalidad de las antítesis. Se enfrentan entre sí las siguientes tesis:

a) La *hipótesis normal*: la primera, segunda y cuarta antítesis, que proceden del fondo especial, son «primarias»; la tercera, quinta y sexta, «secundarias»².

Solo en las antítesis primarias existe la posibilidad de que se remontan, como antítesis, a Jesús, las secundarias son muy probablemente producto de Mt³. A ello suele ir unida una tesis de contenido: las antítesis primarias radicalizan el precepto veterotestamentario y las secundarias lo invalidan

b) La *hipótesis de la tradición*: las seis antítesis figuraban ya como tales con anterioridad al evangelista⁴.

El punto inicial más importante para esta hipótesis es la relación teológica de las antítesis con 5, 17: si la idea de Mt fue que Jesús cumplió la ley, no pudo haber formado él mismo las antítesis que muestran que él se coloca por encima de la ley. Esto se refuerza con el supuesto (probablemente erróneo, pero difundido) de la «hipótesis normal» según la cual las antítesis secundarias, mateanas, derogan la *torá*. La «hipótesis de la tradición» tiene consecuencias a nivel de crítica literaria, y aquí reside su debilidad: o bien tiene que suponer que la fuente de los *logia* no existió (Jeremías, Wrege), o aceptar una amplia reelaboración de Q previa a Mt, a la que habría que atribuir todas las antítesis⁵. Hay que tomar en serio la pregunta de si no preexiste ya en v 38s una antítesis pre-mateana.

2 Bultmann, *Tradition*, 143s, Albertz, *Streitgesprache*, 146-151, Eichholz*, 69s, Guelich, *Not**, 117-215, Strecker*, 47

3 En el área de habla anglosajona se sostiene a menudo que solo la tercera antítesis se formó redaccionalmente, por ejemplo Bacon, *Studies*, 181, Branscomb, *Jesus*, 235s, Streeter, *Gospels*, 252s (generalmente partiendo de una fuente especial M), cf. algo similar Kilpatrick, *Origins*, 18-20, 24, Davies, *Setting*, 387s

4 Jeremías, *Teología del nuevo testamento* I, 251s, 292ss, Wrege**, 56s, Sand, *Gesetz*, 48, Luhrmann, *Redaktion*, 118

5 Sand, *Gesetz*, 48. Contra eso está el hecho de que la inserción de materiales Q en las antítesis pre-mateanas delata intenciones teológicas (v 25s: amor a los enemigos, v 29s: amenaza de juicio)

c) Hoy se defiende con más frecuencia la *hipótesis de la redacción*: las seis antítesis proceden del evangelista Mateo⁶.

Solo Broer* ha intentado una fundamentación real. Es cierto que sus argumentos no permiten tomar en serio la referencia a las otras fórmulas «antitéticas» de Mt⁷, ni a 19, 9⁸, ni tampoco al ἐγώ, subrayado a menudo redaccionalmente en Mt⁹, pero sí al paralelismo entre 5, 21-32 y el catálogo de vicios en 15, 19 (φόνοι, μοιχεῖαι, πορνεῖαι) Mt 15, 19 muestra únicamente que Mt asumió de nuevo el orden, procedente de él mismo, de las tres primeras antítesis. Esta hipótesis, por lo demás, presenta una doble dificultad: tiene que demostrar en *todas* las antítesis que la combinación de tesis y antítesis es secundaria y tiene que interpretar 5, 17-20 de forma que *todas* las antítesis se ajusten a ella¹⁰. En suma: esta hipótesis es la más improbable pese al número creciente de sus defensores.

En cuanto a mi propia posición, solo puedo aquí sugerirla: al igual que la «hipótesis normal», considero que la tercera, quinta y sexta antítesis son redaccionales. Pero, a diferencia de la «hipótesis normal», me parece probable que también la cuarta antítesis sea secundaria, aunque la formulación antitética se remonte a la fuente asumida por el evangelista.

4. *Redacción*. Aparte distintas formulaciones redaccionales y la refundición de las antítesis en v. 31s.38s.43s, el aporte más importante del evangelista reside en la composición: con la formación de la sexta antítesis y la reagrupación del material Q tomado de Lc 6, 27-36, logra que la serie antitética quede enmarcada por el precepto del amor, más exactamente, del amor a los enemigos (v. 25.44). De este modo la última antítesis, que

6. Stauffer, *Botschaft*, 39, Hasler, *Amen*, 79s, Suggs, *Wisdom*, 109-114, Suggs*, Broer, BZ 19*, 56-63, etc. Es original Berger*, 175-182 el origen de las antítesis de Mateo reside en la contraposición entre Moisés y Jesús (Mc 10, 2-10) y, por tanto, en la tercera antítesis.

7. En todo caso, antítesis totalmente heterogéneas. Broer, BZ 19*, 57 remite a 10, 34, 15, 11 17s 20, 19, 8s, e incluso a 5, 17 (!).

8. *Ibid*, 61. Pero Jesús argumenta ahí con el AT.

9. 10, 16, 23, 34, 28, 20. Pero Mt no combina el λέγω ὑμῖν, frecuente en él, con ἐγώ.

10. Suggs, *Wisdom*, 114 no ve aquí ningún problema, porque Jesús es «Wisdom-Torah». Pero ¿por qué se dirige antitéticamente contra la *torá* mosaica, identificada también con la sabiduría?

culmina en la palabra clave τέλειος, aparece así como clímax. Por lo demás, Mateo muestra su «conservadurismo»¹¹ no solo en la formulación, sino también en la composición: asume el bloque Q Lc 6, 27-36 y el bloque de fondo especial v. 21-37 pese a efectuar algunos desplazamientos. En la reformulación de antítesis, Mateo continuó la forma que había encontrado en la tradición del fondo especial.

5. *Origen de la fórmula antitética.* Hay paralelismos judíos de la fórmula antitética:

a) Los rabinos pueden contraponer dos posibilidades de exégesis de un texto bíblico, a menudo una exégesis literal y otra libre, con la fórmula *אמרתי... שומע אני* («yo podría entender pero tú debes decir»)¹²

b) Los rabinos pueden contraponer su propia exégesis a la de otros rabinos con un enfático *אמרתי*¹³. La exégesis rechazada no se introduce con una expresión fija. Estos paralelismos son muy afines a Mt por el uso de la primera persona.

c) La expresión «pero yo os digo» sin contrapunto antitético tiene paralelismos en escritos judíos sapienciales¹⁴ y apocalípticos¹⁵.

En suma: la expresión introductoria para las antítesis es siempre una creación independiente respecto a los paralelismos judíos, aunque exista una cierta afinidad con la terminología exegética judía.

6. *Sentido de la fórmula antitética.* La cuestión principal es saber si la antítesis se refiere a la exégesis judeofarisea del antiguo testamento, es decir, a la *halaká*¹⁶, o al propio antiguo

11 Strecker*, 46,

12 MekhEx 20, 22 = Jithro 9. El pasaje es aislado, normalmente la introducción de la exégesis correcta dice *תלמוד לומר* (Bacher, *Terminologie I*, 189). A esta analogía se inclina Daube, *New Testament*, 55-62.

13 SNu = 11, 21s § 95, SDt 6, 4s = § 31, más documentos en Smith, *Parallels*, 29s, Lohse*, 193-196, Dalman, *Jesus*, 68.

14 Test R 1, 7, cf 4, 5, 6, 5, Test L 16, 4, Test B 9, 1, cf Berger, *Amen-Worte*, 91-93.

15 Et Hen 94, 13 10, 99, 13, 102, 9, cf Sato, *Q*, 273-279.

16 Por ejemplo, Zahn, 221, Barth, *Gesetzesverständnis*, 88 (con limitaciones), Burchard**, 423, Dietzfelbinger, ZNW 1979*, 3 (solo para el evangelista).

testamento¹⁷. Aquí los exegetas se dividen, y no solo en nuestra época. Al menos desde la Reforma hay una alternativa. La exégesis ha discurrido en buena medida siguiendo la línea divisoria de las confesiones.

Después del rechazo de la ley veterotestamentaria por los marcionitas y del rechazo parcial por los gnósticos¹⁸, se impuso en la Iglesia antigua y medieval una exégesis que concibe las antítesis como *contraposición de la ley antigua y la nueva*. Esa exégesis destaca en forma matizada la relación positiva entre ambas leyes, los conceptos decisivos son los de perfección¹⁹ y ampliación²⁰. Admite, con cierta reserva, que Jesús abolió algunos preceptos²¹. Esta idea de las antítesis se mantiene generalmente en la exégesis católica posterior a la Reforma²². La idea aparece reformada en la exégesis de las Iglesias libres. la ley del antiguo testamento, que permite el empleo de la violencia y el juramento, por ejemplo, no rige ya para los cristianos, la ley del nuevo testamento, en cambio, se mantiene sin restricciones²³.

La exégesis de la Reforma presenta nuevos acentos²⁴. Lutero, Calvino y la exégesis posterior a la Reforma subrayan la coincidencia de Jesús

17 Por ejemplo, Schlatter, 165s, W. G. Kummel, *Jesus und der jüdische Traditionsgedanke*, en Id., *Heilsgeschehen I*, 32 («cortar las raíces de la fe judía en la ley»), Lohse*, 198, Merklein, *Gottesherrschaft*, 256. Según Hummel, *Auseinandersetzung*, 74, la palabra de Jesús «pronunciada en otro monte» se opone a la *tora* sinaítica y fundamenta una *halaká* cristiana propia.

18 Según Tolomeo, *Ep. ad Flor.* = Epifanio, *Haer.*, 33, 6, 1, si la prohibición de matar, del adulterio y del juramento es parte de la ley «pura» de Dios, el principio del talión, en cambio, va ligado a la injusticia y por eso fue abolido por Jesús.

19 Tomás de Aquino, *STh I/II* q. 107 a. 2 «Nova lex comparatur ad veterem sicut perfectum ad imperfectum».

20 Cf. *supra*, nota 41 sobre 5, 17-20 «Lex nova adimplet veterem legem, in quantum supplet illud quod veteri legi deerat» (Tomás de Aquino, *STh I/II* q. 107).

21 Ireneo, *Haer.*, 4, 13, 2 distingue entre las normas «corporales» para esclavos y los «preceptos de la libertad» del sermón de la montaña. Juan Crisóstomo, 16, 7 = 287. Dios «adaptó la diversidad de las dos leyes a la diferencia de los tiempos».

22 Por ejemplo, Maldonado, 110-113 con una aspera polémica incluso contra algunos católicos que incurren en la doctrina de los herejes, Lapide, 135 (en parte contra la *δεύτερωσις* de los fariseos, en parte contra la imperfecta ley mosaica).

23 Por ejemplo, Wolzogen, 213-215, Socinus*, 13. Sobre la comprensión del antiguo testamento entre los baptistas, cf. C. Bauman, *Gewaltlosigkeit im Taufertum*, 1968 (SHCT 3), 155-170.

24 Hay fases pre-reformistas en la exégesis de la Reforma. Maldonado, 61 menciona a los pelegianos. Nicolás de Lyra, *Postilla, ad loc.* «Salvator

con el antiguo testamento y su *oposición a la exégesis judeofarisea de su época*²⁵ Explican los preceptos veterotestamentarios desde el nuevo testamento por ejemplo, el quinto mandamiento desde Mt 5, 21s²⁶ Como tema de esta exégesis se constata en Calov, por ejemplo, la preocupación por ver la prioridad del nuevo testamento no en una nueva ley, sino en el evangelio²⁷ Calvino no quiere hacer de Cristo un nuevo legislador, y trata de exonerar al antiguo testamento de la culpa del pecado de los hombres ante Dios No se puede disculpar a los judíos, que ignoraron radicalmente el sentido de la ley, y Calvino los acusa en consecuencia²⁹ Ellos tienen que cargar con el peso de esta teología

El término «oír» se puede entender, desde la terminología de la exégesis rabínica, en el sentido de «recibir como tradición»³⁰ Pero es improbable una referencia a la tradición distinta del antiguo testamento, porque el contenido de la segunda y la quinta tesis, y probablemente también de la primera, tercera y cuarta,

nova praecepta moralia non dedit praecepta decalogi replicavit» En terminos similares se expresa el Tostado, 19, 132s «Replicavit ipsa praecepta Decalogi induxit homines ad verum intellectum ipsorum errores Iudaeorum excludendo» Esa es de hecho la exégesis de los humanistas, Erasmo *Paraphrasis* 29-35 (por ejemplo, comentario a 5, 39 «At ego Legem hanc [el talion] non abrogo, sed confirmo»), Faber Stapulensis, 24 (los antiguos observaron el decalogo «ad sensum literae», Cristo, «perficit ad spiritum») Quizá Wyclif sigue también esta línea, cf G Benrath, *Wyclifs Bibelkommentar*, 1966 (AKG 36), 114

25 Lutero II, 93 («Cristo no deroga la ley, sino que la impone más que Moises»), Calvino, *Inst* 2, 8, 7 (Cristo es «el mejor exegeta» de la ley, mas no un legislador que hubiera llenado una laguna de la ley mosaica), *Konkordienformel Epitome* 5, 7 = BSLK 1959, 791s (Cristo «toma la ley en sus manos y la interpreta espiritualmente» para el conocimiento del pecado y de la ira de Dios), Bullinger I, 56 («restituit sensum genuinum»), Hunnius, 99, Calov, 19, Chemnitz, 440 («vera legis interpretatio»), Bengel, 42 («Mosis legem non excedit sermo Christi»), Olshausen, 219 (solo la exégesis interna de la ley encuentra su pleno sentido)

26 Cf Lutero, *Grosser Katechismus* = BSLK 1959, 606, Calvino, *Inst* 2, 8, 39

27 197

28 «Como si se adosara aquí un pasaje débil a la ley de Cristo» (I, 185)

29 Calvino I, 184 «Inmenso cumulo de errores lanzan al pueblo, con un placer sacrilego y con la oscuridad correspondiente, sus imposturas en lugar de la Escritura»

30 Bill I, 253, Bacher, *Terminologie* I, 192, II, 219, 222 שמועץ es termino técnico para designar una tradición *halákica* El aoristo ἤκουσατε impide entender ἀκούω como interpretar, exponer (cf Bacher, *Terminologie* I, 189)

es literalmente o en el contenido un principio veterotestamentario y no una exégesis rabínica. Esto no excluye, obviamente, la idea de tradición; pero ἀκούω no es un término técnico, sino «abierto» (= habéis oído, por ejemplo en la sinagoga o en casa). En esta línea el λέγω de la antítesis no se contraponen al ἠκούσατε, sino al ἐρρέθη de la tesis. Pero el vocablo ἐρρέθη debe interpretarse tanto en el lenguaje de la exégesis rabínica³¹ como en el lenguaje mateano como pasivo divino para expresar la locución de Dios en la Escritura. Esto es prácticamente cierto en Mateo, y es probable en estratos de tradición anteriores, tanto por razón del lenguaje rabínico como por el contenido de las tesis. Hay que entender, en consecuencia, la expresión «los antiguos» en el sentido de la palabra ראשונים rabínica, como la generación del Sinaí³². Las fórmulas antitéticas contraponen, pues, la palabra de Jesús al propio antiguo testamento. En esta importante cuestión la exégesis antiguo-católica y de las iglesias libres tiene razón, fundamentalmente, frente a la exégesis protestante clásica.

7. *Origen de la fórmula antitética.* La posibilidad de que Jesús mismo hubiera formulado las antítesis es relativamente grande. Así lo sugiere, por una parte, la afinidad con la terminología judía tradicional y, por otra, la diferencia con ideas judías: las antítesis no vienen a exponer el antiguo testamento, sino a superarlo. Algo similar se da quizá en el Rollo del templo dentro del judaísmo, pero no en forma antitética³³. Por eso nosotros presumimos que la formulación antitética de la primera y segunda antítesis se remonta a Jesús mismo. La fórmula antitética no es, entonces, una nueva variante de las fórmulas exegéticas de los rabinos, sino algo nuevo. Es de gran importancia, a mi juicio, para definir la autocomprensión de Jesús. Jesús se presenta aquí, al parecer, reclamando algo que «para la sensibilidad judía era

31. Bacher, *Terminologie* I, 6. נאמר «es la forma más frecuente de citación de pasajes bíblicos»

32. Bill. I, 253s; Schlatter, 165, documentos de Qumrán en Lohse*, 197.

33. El Rollo del templo se entiende como revelación directa de Dios en el Sinaí (según Ex 34, cf. 11 Q Tempel 2), comparable en ese sentido al Deuteronomio (y al Libro de los Jubileos), con fórmula aseverativa (11 Q Tempel 54, 6s, cf. Dt 4, 2). El uso acentuado, respecto a Dt, de la primera persona en el discurso de Dios pone de manifiesto la voluntad de revelación. En todo caso, en el Rollo del templo el yo del Revelador permanece anónimo, y no hay ninguna forma lingüística comparable a las antítesis.

una injerencia en las prerrogativas divinas»³⁴. Por eso es tanto más sorprendente que al menos algunas antítesis no contengan nada que no estuviera ya en la tradición judía. Esto plantea un problema hermenéutico decisivo.

8. *Las antítesis en el marco de la teología mateana*³⁵. ¿Por qué Mateo aumentó el número de las antítesis, aunque hubo de preservarlas en los vv. 17-19 de un malentendido? Ellas destacan la dimensión cristológica de los preceptos de Jesús³⁶ y aclaran la frase «he venido» de v. 17 y «os digo» de v. 18.20. Las antítesis muestran cómo el Hijo de Dios cumplió con perfecta soberanía la palabra divina de la ley y los profetas, contraponiendo su palabra a la de Moisés. Mateo había sugerido ya esto al situar la primera predicación evangélica de Jesús «en la montaña», y 5, 17-48 lo pone en claro ahora: esto no significa que un segundo Moisés derogue la *torá* del primer Moisés. La proclamación de la voluntad de Dios por Jesús es la «puerta» de acceso también al antiguo testamento.

La enmarcación de la serie antitética entre la primera y la sexta antítesis pone de manifiesto que Mateo ve el núcleo del antiguo testamento en el amor. El amor es el cumplimiento y no la abolición de la ley y los profetas (5, 17). El precepto del amor no elimina los «preceptos mínimos» (5, 18s), sino que los relativiza caso por caso. La ley y los profetas «dependen» del precepto del amor (22, 40).

1. Primera antítesis: sobre el homicidio (5, 21-26)

Bibliografía: Dalman, *Jesus*, 69-79; Fridrichsen, A., *Exegetisches zum Neuen Testament*: SO 13 (1934) 38-46; Guelich, R. A., *Mt 5, 22: Its Meaning and Integrity*: ZNW 64 (1973) 39-52; Jeremias, J., 'Παρά, en ThWNT VI, 973-976; Köhler, K., *Zu Mt 5, 22*: ZNW 19 (1920) 91-95; Marguerat, *Jugement*, 151-167; Moule, C. F. D., *The Angry Word: Mt 5, 21s*: ET 81 (1969) 10-13; Trilling, W., *Christusverkündigung in den synoptischen Evangelien*, München 1969, 86-107; Weise, M., *Mt*

34. Dalman, WJ I, 258, cf. Merklein, *Gottesherrschaft*, 256.

35. Cf. resumen a 5, 17-20, *supra*, 337ss.

36. La destaca especialmente Guelich; cf. por ejemplo, Guelich**, 260-263.

5, 21s – ein Zeugnis sakraler Rechtsprechung in der Urgemeinde: ZNW 49 (1958) 116-123, Zeller, *Mahnsprüche* 62-67

Más bibliografía** en 5, 21-48 *supra*, 343s; más bibliografía*** sobre el sermón de la montaña en Mt 5-7 *supra*, 263ss.

21 «Habéis oído que se dijo a los antiguos:

‘no matarás’;

y aquel que mate será reo ante el tribunal.

22 Pero yo os digo:

Todo aquel que se encolerice contra su hermano,
será reo ante el tribunal.

Y el que llame a su hermano *raka*

será reo ante el sanedrín.

Y el que le llame ‘imbécil’ será reo de la gehenna de fuego.

23 Por eso, si vas a presentar tu ofrenda al altar

y recuerdas que tu hermano tiene algo contra ti,

24 deja tu ofrenda allí, ante el altar,

y ve primero a reconciliarte con tu hermano,

y luego vuelve y presenta tu ofrenda.

25 Ponte a buenas con tu adversario mientras vas con él por el camino, no sea que el adversario te entregue al juez y el juez al alguacil, y te metan en la cárcel. 26 Te aseguro que no saldrás de allí hasta que hayas pagado el último céntimo¹».

Análisis

1. *Estructura*. La sección se divide en tres partes: v 21s, 23s y 25s. La palabra λέγω (v. 22 26) establece una leve conexión del conjunto; la palabra guía ἀδελφός (4×) es básica para las dos primeras partes. Sorprende el paso de la segunda persona de plural a la segunda persona de singular², que obedece en principio a razones de crítica literaria. Ese cambio viene a reforzar el discurso (9× σου etc. en v. 23-26). Los v. 21s están contruidos con mucho rigor: la antítesis de v 22 adopta tres formas y se refuerza con la línea que va desde κρίσις, pasando por συνέδριον, hasta γέεννα τοῦ πυρός. El v. 22 conecta con

1 Κοδραντής (*quadrans*), como voz lat también en textos rabínicos = 1/4 as = 1/64 denario; la moneda romana más pequeña

2 Un cambio similar en v 27-30 38-42

la tesis del v 21 de un doble modo por el castigo identico ἐνοχος ἐσται τῇ κρίσει v 21/22a, y por la introducción ὅς δ' ἄν v 21/22bc

2 *Crítica literaria* Los v 23s forman un fragmento de tradición independiente, a diferencia del v 21s, el que insulta es el hermano También v 25s (con paralelismo en Lc 12, 57-59 = Q) es una unidad independiente No se sabe con certeza cuándo se conjuntaron estos fragmentos de tradición, probablemente hay que atribuir a Mt, al menos, la adición de v 25s, ya que él quiso crear un nexo con la última antítesis bajo el tema del «amor a los enemigos»

3 Los v 21s plantean problemas a nivel de historia de la tradición
a) ¿La tesis y la antítesis estaban unidas originariamente? El v 22a está ligado por ἐνοχος ἐσται τῇ κρίσει al v 21b³ La ira y (como efecto) el homicidio se relacionan ya en la tradición sapiencial judía⁴ Por eso no hay razón alguna para desligar el v 22 de su conexión con la tesis⁵
b) ¿El v 22 es unitario? Resulta chocante que la antítesis v 22 se articule en tres frases paralelas La primera va ligada con v 20b por la formulación del castigo, la segunda y la tercera por ὅς δ' ἄν Esta circunstancia ocasionó numerosos intentos de descomposición de la historia de la tradición Suele considerarse v 22bc como añadido secundario⁶ Pero el v 22 es, a mi juicio, una unidad originaria que no se puede descomponer⁷ La variación πᾶς a ὅς δ' ἄν era una exigencia estilística⁸ V 22bc contiene, además, un aumento del castigo que resulta extraor-

3 Una palabra identica en la tesis y la antitesis es necesaria en la formulacion positiva de la antitesis para expresar la gradacion, cf la repetición de μοιχεύω v 27/28, contra Berger**, 153

4 Eclo 22, 24, Test D 1, 7s, Test S 2, 11, Test Zab 4, 11, Did 3, 2 (ὁδεγεῖ ἢ ὁργὴ πρὸς τὸν φόνον)

5 ¿La posibilidad de que el v 22 hubiera sido independiente no es ninguna razon para afirmar que lo fue de hecho!

6 Por ejemplo, Bultmann, *Tradition*, 142, Strecker**, 47s, Merklein, *Gottesherrschaft*, 260s, Beare, 146s, Marguerat, *Jugement*, 153 Kohler* considera el v 22b como una glosa tardia (con referencias a citas de Padres de la Iglesia que aparecen a menudo abreviadas y por eso poco demostrativas), algo similar afirma Moule* Segun Fridrichsen*, el v 22c es una glosa post-mateana de un amanuense que omitio la referencia al castigo eterno Segun Schweizer, 68s, tambien el v 21b es añadido Neile, 62 y Lohmeyer, 119 suponen que hay dos *logia* unidos entre si

7 Igualmente Guelich*, 47-49 No hay ninguna ley en virtud de la cual todas las antitesis tengan que ser unimembres Hay más bien una ley segun la cual las acciones de descomposicion a nivel de historia de la tradicion solo deben emprenderse si son realmente ineludibles

8 El v 22a contiene el caso general, que se puede formular como participio, el v 22bc, casos concretos como ejemplos, que se formulan mejor con subj aor Αεγω δε ὑμῖν ὅτι ὅς ἄν seria muy forzado

dinariamente eficaz en el aspecto retórico. El fragmento unitario de la tradición se remonta, a mi juicio, a Jesús

4 V 23s. Los dos versículos proceden de la época premateana, ya que presuponen la persistencia del culto los términos mateanos relativamente frecuentes⁹ podrían apuntar a una tradición oral que el evangelista hubiera formulado en estilo relativamente libre. El texto no es una simple variante de Mc 11, 25¹⁰. La interpretación justificará su origen en Jesús

5 Los v 25s proceden de Q. Mt conservó el texto con más fidelidad que Lc, quien adapta la frase a un pleito económico de tipo helenístico. A Mt se deben únicamente los términos *τάχυ* y *ἀμήν*, que intensifican la parénesis. El texto no es una parábola de juicio —esta designación errónea, bastante difundida, está motivada probablemente por la introducción redaccional de Lc 12, 57—, sino una exhortación sapiencial¹¹. Sorprende la mención del «tribunal» en un doble plano. Precisamente por eso el texto encaja bien en la predicación de Jesús

Explicación

- 21 La tesis bímembre de v. 21 consta solo, en su primera mitad, de una cita del antiguo testamento (quinto precepto). Su segunda mitad es una versión libre del ordenamiento jurídico establecido en Ex 21, 12; Lev 24, 17, cf. Núm 35, 16-18. Jesús no alude, pues, a una regulación *halákica* contemporánea, que difiera de una prescripción veterotestamentaria. El término griego κρίσις designa, sobre todo en el AT, la pena dictada contra el asesino¹². "Ενοχος es en griego un término del lenguaje jurídico y significa «ser reo de».

9 Cf. Introducción, p. 58ss. Son mateanos v. 23 οὖν, προσφέρω, ἐκεῖ, μνηνησκομαι?, v 24 ἄφεξ (imp. aor.), ἐκεῖ, ἐμπροσθεν, ὑπάγω imp.?, τότε, ἔλθων + verbo, προσφέρω. Πρῶτον se corresponde con 23, 26

10 Contra Wellhausen, 20

11 Acierta Zeller, *Mahnsprache*, 64s. Contra el supuesto de una parábola originaria están los paralelos sapienciales y la expresión λέγω σοι, propia de la exhortación individual

12 M. McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, 1966 (AnBib 27), 130, señala que el tema del juicio aparece en el TgJ y en el TgO a Gén 9, 6

La antítesis trimembre del v. 22 plantea algunos problemas de léxico: *ῥακά* es, muy probablemente, transcripción de la palabra aramea *רִיקָא*¹³, un insulto frecuente, relativamente inocuo¹⁴, que significaba aproximadamente «cabeza hueca». *Μωρός* es un insulto griego corriente, de matiz despectivo, pero sin gran carga¹⁵. El equivalente arameo es quizá *שׁטִי* («imbécil», «estúpido») ¹⁶, un insulto también muy corriente. No hay entre ambos una diferencia sustancial de significado ni de gravedad.

En cuanto a las penas, *συνέδριον* designa casi siempre, en el nuevo testamento, el sanedrín jerosolimitano de los 71; y no parece que haya que entender de otro modo este pasaje, sobre todo con el artículo¹⁷. *Γέεννα* —la adición τοῦ πυρός procede de Mateo, que intenta reforzar la idea de castigo¹⁸— se remonta al arameo *גִּיהֵנָּה* y es designación corriente del infierno como lugar de castigo escatológico¹⁹.

¿En qué relación se encuentran las tres frases del v. 22abc entre sí?

Desde la Iglesia antigua prevalece un tipo de exégesis que intenta ver en la triple serie de delitos y penas un escalonamiento: el «encolezarse» apuntaría al odio oculto en el corazón; los dos insultos desig-

13. La vocalización *ῥακά* (en lugar de *ρεκά*) crea dificultades. Jeremias*, 974, 5-10 las explica de modo plausible con la influencia de la *raqa'* siria (Mt, nativo de Siria).

14. Juan Crisóstomo, que conoce Siria, explica 16, 7 = 289 *ῥακά* como expresión despectiva utilizada contra los criados, por ejemplo, «tú» Basilio, *Reg. brev.*, 51 = PG 31, 1117: una palabra de menosprecio relativamente amistosa utilizada contra personas de la casa.

15. Documentos en Bauer, *Wb s. v. μωρός* n. 3.

16. Jeremias*, 975, 3ss.

17. Weise*, 116-121, Wrege***, 59s y Dietzfelbinger, *Antithesen***, 17s interpretan *συνέδριον*, siguiendo a Ignacio, *Mg*, 6, 1, *Phld.*, 8, 1, *Tr*, 3, 1, partiendo de Mt 18, 15-18 y en analogía con la jurisdicción comunitaria de Qumrán, como «consejo de la comunidad». Contra eso está todo el uso lingüístico del NT. Solo *Didascalia* 9 (= 18 Achelis/Flemming) y las traducciones siríacas (que vierten por *knusta'*) asumen esa interpretación.

18. Cf. Introducción, 58ss, s.v. La idea de que el fuego forma parte del *Gehinnom* es frecuente en la tradición judía (et Hen 90, 26s, 4 Esd 7, 36), pero la fórmula *γέεννα τοῦ πυρός* es imposible en arameo (Dalman, *Jesus*, 73).

19. Cf. Bill. IV, 1029-1043, como purgatorio provisional solo desde el s. II, cf. Bill IV, 1043s.

narían un grado ascendente de agravio²⁰ En cuanto a los castigos, la pena del infierno sobrepasaría a los términos precedentes κρίσις y συνέδριον. Se ha interpretado reiteradamente el término κρίσις como tribunal local²¹ y συνέδριον como tribunal humano supremo, respaldados por el tribunal divino como última instancia. Pero esta exégesis es cuestionable: κρίσις designa en raras ocasiones una autoridad judicial²² y tiene que significar en v. 22 lo mismo que en v. 21. Entre συνέδριον y γέεννα τοῦ πυρός no hay una gradación, sino un desplazamiento cualitativo del tribunal humano y terreno al tribunal divino y escatológico.

Hay que desechar, pues, la tesis de una gradación sostenida en v. 22abc. Es más obvia otra relación: el v. 22a es un principio general. El v. 22bc presenta algunas concreciones enfáticas²³. Ellas ponen de manifiesto la seriedad de lo dicho en v. 22a y hacen ver que la «ira» comienza ya en los denuestos más triviales. Los ejemplos de v. 22bc están elegidos con la máxima radicalidad y crudeza. La única gradación es la que ofrece la expresión γέεννα del v. 22c. Pero esa expresión no significa que un determinado insulto merezca la pena del infierno. Los castigos de 22ab se refieren más bien al tribunal terreno, porque también el orden jurídico del AT expresado en el v. 21b juzgaba en esta esfera. El v. 22c conclusivo pone entonces de manifiesto que, para Jesús, la ira no es punible solo en el ámbito humano. La

20 Ejemplos Agustín***, 1, 9 (24) afecto oculto en el corazón, frase violenta, indeterminada, ofensa personal, Tomás de Aquino, *Lectura* n° 485. «Ira intus latens» (22a) y «exterius apparens» (22bc), la segunda se divide en «vox indignationis» espontánea y «affectio irascibilis cum certa malitia». A eso corresponde la gradación de las sanciones. Agustín***, 1, 9, divide entre juicio humano con posibilidad de defensa y condena definitiva, fuego del infierno.

21 Se ha interpretado generalmente en referencia al tribunal de los 23 previsto, según Sanh 1, 4, para casos capitales (por ejemplo, Klostermann, 43, Schlatter, 170, Schweizer, 72, Strecker**, 49).

22 De los documentos recogidos en Bauer, *Wb s. v. κρίσις* bajo 2, solo es demostrativo Diodoro de Sicilia, 17, 80, 2, ἐνοχος con dativo hace referencia al castigo según un uso lingüístico frecuente (Guelich*, 45), tampoco las fórmulas arameas que subyacen probablemente hay que referirlas a una instancia de juicio (Jeremias*, 975, 11-30).

23 La relación de las tres proposiciones parciales de v. 22 entre sí es, pues, semejante a la de las tres bienaventuranzas: un principio general y dos concreciones. Cf Marguerat, *Jugement*, 154-160.

gradación tiene, pues, aquí un carácter que va mucho más allá de lo retórico.

Si esto es cierto, hay que excluir en la secuencia de las tres frases cualquier idea de casuística. El v. 22bc no es expresión de una praxis jurídica de la comunidad mateana, ni la *halaká* practicada²⁴, sino culminación ejemplar de una exigencia incondicional de Dios. Mateo no sigue esa vía de juridización de nuestra antítesis que, introduciendo un escalonamiento de delito y castigo en la ordenación de la mayoría de las manifestaciones de cólera, concluye en los pecados veniales²⁵. La pena del infierno aparece como perspectiva detrás de los castigos terrenos y sobre *todos* los actos de cólera.

Solo una comparación de esta exigencia extrema de Jesús con la *ética judía* permite ver con más claridad dónde podría residir la «antítesis» a la *torá*.

De la ira se habla con frecuencia en el AT y en los escritos judíos primitivos, sobre todo en los sapienciales. La regla de la comunidad de Qumrán prescribe para explosiones de ira contra miembros de la secta que rompen el fundamento de comunión unas penas concretas (1 QS 6, 25-27; 7, 2-5.8s, cf. 5, 25s). Hillel, contemporáneo de Jesús, incorporó para muchos, a diferencia del «colérico» Shammai, el ideal del judío «manso», paciente, no explosivo²⁶. En textos rabínicos hay doctrinas que consideran la ira en casos extremos como un delito tan grave que no hay para él castigo humano, sino solo divino²⁷. La difamación pública del prójimo es un delito que no puede compensarse con las buenas obras²⁸. En la ira, un sabio pierde su sabiduría, de suerte que incluso Moisés olvidaba la *halaká* cuando se encolerizaba²⁹. En bQid 28a³⁰ se

24. Esta tesis es frecuente. Cf. los autores mencionados *supra*, nota 17, y Strecker*, 49 (v. 22bc dan «a la antítesis una... estructura jurídica»), Hoffmann III***, 182 («mentalidad legal»); Trilling*, 97 («máximas de casuística legal»).

25. Cf. los documentos *infra*, nota 49.

26. Cf. los documentos en Bill. I, 198s.

27. TBQ 9, 31 (366) = Bill. I, 278 (en acciones vergonzosas realizadas en estado de ira); bJoma 9b = *ibid.* (el odio infundado resulta tan grave como los tres pecados básicos de idolatría, fornicación y homicidio).

28. Ab 3,11. El que ultraja públicamente al prójimo no participará en el mundo futuro aunque conozca la *torá* y realice obras buenas, cf. también bBM 58b = Bill. I, 282; Kalla 18a = *Ibid.*

29. bPes 66b = Bill. I, 277

30. Bill. I, 280. En comparación con Mt 5, 22 los insultos son más graves y las sanciones se adaptan al delito.

transmite una *baraita* al estilo de una norma jurídica que amenaza a aquel que llama a su prójimo «esclavo», «bastardo» o «impío» con el anatema, cuarenta azotes y la venganza.

Más importantes son aún los lugares paralelos que contienen una exégesis del quinto precepto tan «amplia» como la de Jesús. De Eliezer ben Hyrkan se ha transmitido la frase: «El que odia a su prójimo pertenece al grupo de los homicidas»³¹. Ya Eclo 34,21s LXX calificó de asesino a aquel que rehúsa el sustento a un pobre. Una serie similar a Mt 5, 22 contiene también el Hen 44, 2s: «Si alguien se encoleriza contra una persona sin inferirle daño, le segará la gran ira del Señor. El que le escape al rostro a una persona, la ignominia le segará en el gran juicio del Señor»³².

Los lugares paralelos muestran que las exigencias de Jesús en el marco de la parénesis judía de la época no constituyen nada nuevo. Tales lugares nos recuerdan que en el judaísmo fariseo la *torá* no fue únicamente fundamento de un sistema jurídico, ni constituyó solo un «orden civil» o un «deber externo»³³. No abarcaba solo el ámbito de los preceptos concretos (מצוות), sino que era una consigna de Dios para el hombre entero en su integridad. Que la *torá* debe leerse «al interior de una cierta mentalidad jurídica», es decir, desde el imperativo de la misericordia y desde el precepto del amor³⁴, y que «se dirige al corazón»³⁵, no era nada nuevo en el judaísmo fariseo. La *torá* como imperativo jurídico y la *torá* como voluntad de Dios que reclama al hombre integral no se excluyen en el judaísmo, sino que se incluyen mutuamente. No hay que sucumbir a la tentación, desde

31. Derek Erez, 10 = Bill. I, 282.

32. Versión amplia (Bonwetsch, 41).

33. Calvino I, 185.

34. Montefiore, *Gospels* II, 499, remite con razón al principio rabínico לַפְּנִים מִשְׁוֶרֶת הָדָין. La expresión procede de Eleazar de Modaim (MekhEx 18, 20 = Jithro 2), alrededor de 100, y suele referirse a obras de caridad no «reclamables judicialmente». Que la «permanencia dentro de la línea jurídica» no es simplemente una posibilidad arbitraria lo muestra la importante declaración de R Yohanán bBM 30b = Bill. I, 345. Jerusalén fue destruida porque ellos juzgaron conforme al derecho de la *torá* y no permanecieron dentro de la línea jurídica.

35. SLv 19, 14 (Qedoshim 2), bBM 58b declara acerca de diversas acciones no «reclamables judicialmente» se dice «De las cosas íntimas del corazón se dice temerás a tu Dios». Sobre el conjunto, cf. Urbach, *Sages* I, 330-332.

la vertiente cristiana, de construirse una imagen del judaísmo que trivializa y margina todo el ámbito de la *parenesis* sapiencial como algo «no obligatorio legalmente», para salvar la originalidad de Jesús³⁶. La primera antítesis, pues, no tiene nada de original en el contenido. Jesús emplea una fórmula más enérgica y sorpresiva que la *parenesis* judía. Sobre todo, presta a su exhortación el ropaje de un principio jurídico³⁷. Destaca así su carácter absolutamente obligatorio. Pero esto no convierte su exhortación en una verdadera antítesis del judaísmo y ni del antiguo testamento. ¿La novedad de la exhortación jusuática reside entonces en su ropaje antitético? Pero ¿qué significa este ropaje cuando Jesús proclama frente a la *torá*, en virtud de su autoridad especial como mensajero del reino de Dios, algo que todos sabían ya en el fondo? Entre el *pathos* de la fórmula antitética y la «obviedad» del contenido se abre, entonces, un hiato.

Hay que partir, a mi juicio, de la *correspondencia* existente en el judaísmo entre el imperativo jurídico y la *parenesis*. Al *contraponer antitéticamente* la *parénesis* —en la figura vinculante de «principios jurídicos»— al orden jurídico vigente, Jesús hace algo nuevo: mientras que el judaísmo complementaba armoniosamente en los individuos el orden jurídico del pueblo dado por Dios y la *parenesis* que lo trasciende, Jesús contrapone ambos entre sí. El orden jurídico veterotestamentario es poco radical y no corresponde aún plenamente a la voluntad de Dios; pero la exhortación sapiencial formulada radicalmente es su auténtica voluntad. Esta desvaloración del derecho se ajusta a la predicación de Jesús: Jesús se interesó muy poco por los ordenamientos jurídicos vigentes y practicables de su pueblo, probablemente

36. Un ejemplo: el judaísmo sería «un estatuto jurídico (que) cerca sin duda la vida por todas partes como una empalizada, pero también es verdad que una empalizada comporta tantos espacios vacíos como listones llenos». Entonces viene Jesús y «libera la voluntad divina de su petrificación en las tablas de la ley y toca el corazón del hombre que se había encerrado en la tranquilizadora fortaleza de la legalidad» (Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, 109s)

37. Contra K. Berger, *Zu den sogenannten Satzen heiligen Rechts*. NTS 17 (1970-1971) 25-27, el origen de estos principios no reside en la literatura sapiencial (Berger remite a Test L 13, 9 como ejemplo), sino en el lenguaje jurídico del AT, como ya la frase antecedente del v. 21b deja presumir y muchos documentos (por ejemplo Ex 31, 14s, 35, 2, Lev 6, 11 20, 7, 25, 11, 31, 15, 21; 21, 21) muestran. La frase antecedente versa sobre una acción específica, y la consecuente sobre una sanción.

porque su preocupación era reunir al pueblo *escatológico* de Israel a la luz del inicio del reino de Dios y anunciar la voluntad divina correspondiente al reino de Dios. Aunque nada se diga en el texto, yo estimo que la relación *antitética*, iniciada en las antítesis, entre el derecho (tradicional) de Dios y la parénesis (tradicional) solo se puede entender a la luz del reino de Dios introducido en el mundo³⁸

La historia de la influencia de la primera antítesis es, en buena medida, la historia de su atenuación

a) Sobre todo, la tradición occidental del texto desde Ireneo *limita el ámbito de validez de la antítesis a la ira injustificada*. Dado que la variante εἰκῆ³⁹ se convirtió en *textus receptus*⁴⁰, la exégesis aborda la cuestión de la ira justa. Esas tendencias se reforzaron con la filosofía aristotélica que, a diferencia del estoicismo⁴¹, no condenaba la ira mientras fuese por una causa justa y en medida correcta⁴². Puede haber, pues, una ira justificada, incluso útil y necesaria⁴³

b) A este tipo de ira pertenecía la *ira de motivación religiosa*, el «odio santo»⁴⁴. Así se intentaba comprender que Jesús, a pesar de su antítesis, tachara a sus adversarios judíos de «necios y ciegos» (Mt 23, 17) y Pablo a los galatas de «insensatos» (Gál 3, 1). Hay que distinguir entre la ira contra el pecado y la ira contra el pecador⁴⁵. Es cierto que la primera antítesis no contempla esta vertiente del problema. No obs-

38 Cf. Goppelt***, 40 «La antítesis, precisamente porque el mundo nuevo de Dios llega ocultamente posee un sentido salvífico y escatológico»

39 D W it sy co A

40 Jerónimo *ad loc* rechaza la glosa εἰκῆ, que desde entonces es objeto de discusión en la tradición occidental. Los Reformadores la suprimen, Grocio I, 116 no está de acuerdo «merito hoc additum»

41 Ejemplo representativo Seneca, *De Ira* (Seneca rechaza totalmente la ira como contraria a la *ratio*)

42 Ejemplo representativo Aristóteles, *Eth Nic* 4, 11. Las tesis filosóficas ejercen gran influencia, sobre todo a través del breve escrito de Lactancio sobre la ira de Dios. La tesis de Lactancio es que «la ira es una exigencia de la razón, ya que pone fin a las infracciones del deber» (17 = BKV I/36, 110)

43 Juan Crisostomo, 16, 7 = 288 remite al ejemplo de Pablo en Corinto y Galacia. Basilio, *Or*, 8, 6s = BKV I/47, 285-287, recuerda a los celosos veterotestamentarios, desde Moisés a Elías, para provocar la ira contra Satanás y no contra el hermano, Tomás de Aquino, *STh* 2/II, q 158 a 1, formula «Si autem aliquis irascatur secundum rationem rectam, tunc irasci est laudabile»

44 Ragaz***, 55

45 Lutero, WA 32***, 362 «La ira buena es la de aquel que a nadie desea mal sino que es amigo de la persona y enemigo del pecado»

tante, el principio global de que el insulto de «necio», «cuando brota de un bondadoso corazón maternal no es pecado»⁴⁶, *puede* resultar una elusión de sus exigencias

c) Se exceptuó, sobre todo, la *ira del hombre público*. El problema se planteó ya mucho antes de la Reforma, por ejemplo, cuando el *Opus imperfectum* sostiene con una sencillez convincente que sin ira «no hay ni doctrina ni dictámenes judiciales» ni contención de los delitos. En resumen, «*iracundia quae cum causa est, non iracundia est, sed iudicium*»⁴⁷. Los Reformadores lo subrayan, como es natural, en su distinción de los dos reinos «porque si el padre, la madre, el juez y el predicador tuvieran cerrada la boca y no utilizaran el puño para defenderse contra el malo y controlarlo, se derrumbaría el gobierno y la cristiandad y todo por la maldad del mundo. Por eso se dice aborrecer la mala acción y respetar a la persona»⁴⁸.

d) La interpretación de las tres frases de v. 22 como grados de delito y castigo dio ocasión a una atenuación de otro género: la ira que permanece oculta en el corazón y solo se manifiesta en improperios espontáneos *sin mala intención*, no es tan grave y no se castiga tan duramente. La *distinción entre pecados veniales y pecados mortales* pudo aplicarse en este escalonamiento para reducir el pecado mortal a los casos graves de ira descritos en v. 22s⁴⁹. O en la línea de la exégesis de Zwinglio: como Jesús sabía que era imposible liberarse totalmente de la ira, añadió el v. 22bc destinado a no dejar al menos desbordarse la ira cuando no se puede expulsar del corazón⁵⁰. Esto no difiere demasiado del dicho, enérgicamente rebatido por Lutero, «perdonar, pero no olvidar»⁵¹.

Es fácil tomar postura sobre las exposiciones a nivel exegético. Habrá que rechazar toda exégesis que no sea capaz de entender el v. 22 literalmente, como una exigencia seria que es

46 Lutero, WA 32***, 364

47 11 = 690

48 Lutero, WA 32***, 364s, *Grosser Katechismus* = BSLK 41959, 606, *Hauspostille* 1544 = WA 52, 411 y *passim*, pero también Zwinglio, 224 («non de iudice sed de privato»)

49 Instructivo, por ejemplo, Tomas de Aquino, *STh* 2/II q. 158 a. 3 («utrum omnis ira sit peccatum mortale»), donde Tomas tiene que argumentar contra Mt 5, 22 y llega a la conclusión de que Jesús solo habla de una ira que «*appetit proximi occisionem*»

50 Zwinglio, 225

51 WA 32***, 361

válida para todos. Tampoco se respeta su carácter ejemplar en v. 22bc si se entiende en el sentido de una mitigación. El texto no sugiere siquiera la distinción entre ira justificada e ira injustificada, y así lo deja entender Mateo con los ejemplos v. 23s y 25s, donde falta tal distinción. Cabe preguntar, sobre todo, si no se puede sostener la limitación de la ira al ámbito personal e interhumano partiendo del trasfondo sapiencial de la parenesis. Pero dado que la novedad de Jesús consiste en dirigir antitéticamente esta parenesis sapiencial contra el derecho divino vigente en el antiguo eón, habrá que mostrarse escéptico ante esa propuesta. No se puede rechazar sin más ciertas tesis, como la de que esa antítesis implica fundamentalmente una condena de la pena de muerte y de la guerra⁵², si se formulan partiendo del reino de Dios.

Una toma de postura *sistemática* es mucho más difícil. ¿Qué consecuencias tiene que el reino de Dios, a cuya luz Jesús formuló su antítesis y a cuyo brillo él exigió a sus oyentes una humanidad absoluta, no se haya realizado? Su brillo se ha desvanecido ya.

¿No son los intentos de atenuación realizados en la historia de la exégesis algo muy humano? «No solo no debes matar, sino que tampoco debes querer matar. No debes permitir en ti el impulso que, de seguirlo, te llevaría a matar»⁵³. Esta exigencia de la primera antítesis llega, en rigor, a un autocontrol de la persona por su superyó, hasta los movimientos más íntimos. ¿Es posible y útil o es una sobreexigencia monstruosa? ¿no consiste quizá la gracia justamente en no exigir tanto, tal como se ha pretendido en la historia de la exégesis? Zwinglio interrumpía siempre su exégesis de las antítesis, que él consideró como expresión de la justicia divina, con la frase lapidaria «nosotros no las observamos así (porque no aguantamos la tentación)»⁵⁴, e introducía a continuación el precepto mínimo del «maestro de escuela»⁵⁵ que con el lema «muerte por muerte, vida por vida, ojo por ojo... herida por herida» no cumple la justicia divina, pero previene al menos lo peor. ¿No es eso, no es la justicia del AT, mucho *más humana*, una parte de la gracia?

52. Ragaz***, 55

53. C F von Weizsacker, *Bergpredigt, Altes Testament und modernes Bewusstsein*, en *Der Garten des Menschlichen*, Frankfurt 1980, 335.

54. Zwinglio, *Von gottlicher und menschlicher Gerechtigkeit*, en *Hauptschriften* 7 (ed. R Pfister), Zurich 1942, 57

55. *Ibid* Se refiere al «pedagogo» de Gál 3.

La pregunta se centra en lo que viene a ocupar en Mateo —y también en nosotros— el puesto de ese brillo del reino de Dios que sustenta al hombre. La respuesta mateana es doble: es la historia del Hijo de Dios, Jesús, con el cual su Padre recorrió el camino de la obediencia hasta la resurrección. Y, en segundo lugar, es la comunidad que le sigue por este camino y sabe que la historia del Hijo de Dios es una historia de Dios con ella. Las exigencias radicales del Señor solo nos pueden servir si lo sentimos presente y vivo. El presupuesto de las antítesis mateanas es, pues, que aquel que está con su comunidad hasta el fin del mundo plantea sus exigencias.

Por eso hay una forma de atenuación de las exigencias, no especificada hasta ahora, que tiene mayor afinidad con Mateo que todas las demás: su *limitación a la comunidad*. La prohibición de la ira se refiere solamente al hermano cristiano, «en el que Cristo habita»⁵⁶. La ira contra el hermano cristiano puede ser declarada incluso un pecado contra el Espíritu santo⁵⁷.

La referencia a la comunidad no significa para Mateo una restricción del ámbito de validez. Pero el término ἀδελφός muestra que Mateo se refiere a la comunidad. La comunidad es para él el espacio que posibilita la obediencia radical a la voluntad del Padre. La obediencia misma traspasa los límites comunitarios. Mateo ha sugerido ya esto en 5, 16, donde habló de la dimensión misionera de la obediencia cristiana. El rebasará los límites de la comunidad, sobre todo en la última antítesis, que reitera el tema de la primera.

Los dos versículos siguientes interpretan nuestra antítesis. 23s Formulan positivamente lo que la antítesis ha formulado negativamente: ahora no se trata ya solo de evitar palabras letales, sino que se trata positivamente de reconciliación, es decir, de amor al hermano. Se ha solido ver en estos versículos cómo Mateo concreta las exigencias de la primera antítesis de modo realista. La verdad es lo contrario. Una comparación con lugares paralelos judíos muestra que este ejemplo no es realista en modo alguno.

56 *Dicascalia* 9 = 48 (Achelis Flemming), en términos afines Apolinar de Laodicea, fr. 20 = Reuss, 7, Teodoro de Heraclea, fr. 27 = *ibid.* 64.

57 Hilario, 937.

No se pueden considerar como *trasfondo judío* mas próximo las prescripciones rabínicas sobre la interrupción del sacrificio expiatorio en casos en que no se ha devuelto aún lo robado (bBQ 9, 12, TPes 3, 1)⁵⁸, ya que en este caso se trata de la realización correcta del sacrificio. Tampoco ofrece verdaderos paralelismos las ideas de Filón sobre el autoexamen previo a la ofrenda (*Spec Leg* 1, 167). Más importantes son las ideas sobre la unidad de *ethos* y culto, sobre todo en la tradición sapiencial: las ofrendas de los pecadores causan horror a Dios, el que ejerce la misericordia, hace ofrendas (Prov 15, 8, 21, 3 27, Eclo 31 [34], 21-24, 35, 1-3, etc.)⁵⁹. También en estos textos el culto queda postergado ante el *ethos*, pero no abolido. En el judaísmo rabínico se manifestó esa idea, por ejemplo, en el conocido principio de que la fiesta de la reconciliación solo deja sin perdonar las faltas contra los semejantes (Joma 8, 9)⁶⁰. Para Mateo son importantes las tradiciones proféticas que él mismo formula con Os 6, 6

Sobre ese trasfondo nuestros versículos resultan comprensibles y extraños al mismo tiempo. Es extraño su notable énfasis. No importa aquí que el hermano se enoje con razón o sin ella. Ese énfasis podía parecer especialmente duro a los galileos, para los cuales el precepto de reconciliarse con el hermano antes de la ofrenda significaba generalmente un viaje de retorno de varios días. Como ocurre a menudo en Jesús, también aquí nos encontramos con una exigencia ejemplar categórica, extremada hiperbólicamente, que apunta a una nueva actitud fundamental hacia el semejante y en ese sentido quiere más que su cumplimiento literal. Para Jesús, como para Mateo, la ley cultual no queda abolida por el precepto de la reconciliación; pero la reconciliación es lo *πρῶτον* como se reitera en 23, 26.

La *exegesis eclesial* ofrece diversas posibilidades de aplicación. La atención al prójimo es el criterio y presupuesto de la acción gracias⁶¹ y de la eucaristía⁶². Lutero hace una aplicación a la política: hay ofrenda

58 Sobre ello informa J. Jeremias, «*Lass allda deine Gabe*» (Mt 5, 23f), en *Id.*, *Abba*, 104-106.

59 Cf. G. von Rad, *Sabiduría en Israel*, Madrid 1985, 235-239.

60 Este y otros pasajes en Bill I, 287s.

61 Por ejemplo, *Didascalia*, 11 = 69 (Achelis-Flemming), Estrabon sobre v. 23.

62 Por ejemplo, Juan Crisostomo, 16, 9 = 294. Ambas ideas se remontan a Did 14, 1s: Nadie debe participar en la confesión de los pecados ni en la eucaristía de la comunidad si no se ha reconciliado con su prójimo. Una influencia temprana de nuestro texto que refleja ya, quizá, la práctica de la comunidad de Mateo.

sin reconciliación «cuando se emprende una guerra, se asesina y se derrama mucha sangre; después se dan mil gúldenes para misas por sus almas»⁶³. Agustín lo formula en términos generales: «Todo nuestro pensamiento y nuestro esfuerzo debe coincidir con aquello que profesamos con la boca»⁶⁴.

El último fragmento de tradición sobre la reconciliación con el adversario en proceso judicial muestra, de pronto, al final un doble fondo en una exhortación de signo cotidiano y permite entrever, detrás de la situación procesual, el último juicio: este texto es primariamente de tipo pragmático y encuentra sus lugares paralelos en los «consejos útiles» de la tradición sapiencial⁶⁵. Para la comunidad de Mateo, residente en Siria, los alguaciles (¿como verdugos?)⁶⁶ y los pleitos eran algo tan familiar como el término griego εὐνόω. Pero es decisiva la dimensión profunda. Esta se detecta en la descripción, de tono amenazante, del proceso. La prisión por deudas era algo desconocido en el derecho judío⁶⁷; se trata, pues, del temor a un proceso pagano donde el pobre deudor es encerrado hasta pagar el último céntimo. Esta situación amenazante apunta al plano metafórico de la profundidad: Mateo la señala con un adverbio preferido, ἀμήν⁶⁸, que apunta a un anuncio de juicio escatológico, y con el verbo λέγω que Mateo utiliza en muchos pasajes de modo afín⁶⁹: detrás del proceso se deja ver el juicio final, donde no habrá indulgencia. De ese modo el «consejo cotidiano» adquiere una dimensión escatológica, aquella que según el evangelio de Mateo rebasa todo lo cotidiano: la del juicio final. Aquí se manifiesta una de las dos preocupaciones que tuvo Mateo en este texto. La primera

63 WA 32***, 366.

64 Agustín***, 1, 10 (27).

65. Cf. Prov 6, 1-5, 25, 7s; Eclo 18, 19s (con una transparencia en el consejo cotidiano sobre la relación con Dios similar a Mt 5, 25s)

66 F. Josefo, *Ant.*, 4, 214; 16, 232 (para torturas), en griego Diodoro de Sicilia, 14, 5, 1s, 17, 30, 4, Apiano, *Bell. Civ.*, 1, 31 § 138.

67. Sobre el problema de la culpabilidad, cf Deissmann, LO, 229-231; Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, 220

68. Excepciones en Mt solo 8, 10; 13, 17; 17, 20; 18, 13.18s; 21, 21, 26, 13.21 34.

69 Λέγω en combinación con una afirmación sobre el juicio final o la recompensa: 5, 20; 6, 2.5.16, 8, 11, 10, 15.42, 11, 22.24; 12, 36; 19, 23.28; 21, 43, etc

es la perspectiva —casi siempre amenazadora— del ultimo juicio, desde la que él contempla la conducta preceptuada por Jesús⁷⁰ La otra preocupación se resume en la palabra ἀντίδικος que prepara para la última antítesis y ratifica la interpretación de toda la primera antítesis en el sentido del amor universal, que abarca también a los enemigos

2 Segunda antítesis sobre el adulterio (5, 27-30)

Bibliografía Haacker, K , *Der Rechtssatz Jesu zum Thema Ehebruch* (Mt 5, 28) BZ NF 21 (1977) 113-116, Hommel, H , *Herrenworte im Lichte sokratischer Überlieferung* ZNW 57 (1966) 1-23, Niederwimmer, K , *Askese und Mysterium*, 1975 (FRLANT 113), 24-33, Schattenmann, J , *Jesus und Pythagoras* Kairos 21 (1979) 215-220, Stauffer, *Botschaft*, 82-85

Más bibliografía ** cf en Mt 5, 21-48 *supra*, 343s, bibliografía *** sobre el sermón de la montaña en Mt 5-7 *supra*, 263ss

27 «Habéis oído que se dijo:

‘No cometerás adulterio’.

28 Pero yo os digo:

Todo el que mire a una mujer deseándola,
ya cometió adulterio con ella en su corazón.

29 Si tu ojo derecho te pone en peligro,

sácatelo y arrójalo de ti;

pues más te vale que se pierda uno de tus miembros
que no que todo tu cuerpo sea arrojado al infierno.

30 Y si tu mano derecha te pone en peligro,

córtatela y arrójala de ti;

pues más te vale que uno de tus miembros se pierda
que no que todo tu cuerpo vaya a parar al infierno¹».

Análisis

1 *Estructura* La doble antítesis es de construcción similar a la primera a la verdadera antítesis (v 27s) sigue un añadido (v 29s) con

70 El paralelo mas cercano es 18, 35, pero cf tambien 7, 26s

1 El v 30 falta en D y otros ¿No se ha visto ninguna relacion entre «mano» y adulterio?

extensa alocución en segunda persona de singular (12× σου, etc en v 29s) La expresión introductoria y la tesis misma son más breves que en v 21 De nuevo la tesis y la antítesis se relacionan estrechamente en el plano lingüístico el nexo acontece esta vez con ayuda de la circunstancia penal del adulterio (μοιχεύω, v 27/28) Mediante esta raíz, la tercera tesis aparece también ligada a la segunda

2 *Redacción y prehistoria de v 27s* Es muy difícil detectar adiciones del mismo Mateo² Al igual que en v 21s, parece probable que la antítesis no se pueda descomponer ulteriormente en el plano de la historia de la tradición A la estrecha relación existente entre tesis y antítesis por el verbo μοιχεύω se añade que ya en el judaísmo el sexto precepto y la prohibición de desear la mujer del prójimo (noveno mandamiento) van unidos³, la antítesis se basa históricamente en una tradición exegetica previa, y la invierte antitéticamente Consideraciones de contenido inclinan a atribuir la a Jesús

3 *Redacción y prehistoria de v 29s* Los versículos tienen un paralelo en Mc 9, 43 45 47 (par Mt 18, 8s) En Mt presentan una doble transmisión Esto y ciertas peculiaridades de ambas versiones en Mateo muestran que el evangelista no tomó de Mc, probablemente, nuestra versión de los dichos, sino de otra parte, quizá de Q⁴ También aquí eligió Mt su fuente especial como texto básico y la complementó con material Q El «puente» entre la antítesis y el añadido fue el «mirar» de v 28, que se entiende como instrumento de seducción La reconstrucción del texto de Q es muy dificultosa Lc omitió el *logion*, quizá le resultase radicalmente antipático Entre las peculiaridades de la versión Q respecto a Marcos están los imperativos βάλε ἀπο σοῦ y ἐξέλε, la introducción con εἰ y la construcción con συμφερεῖ σοι ἵνα και μη⁵ Los añadidos redaccionales son objeto de presunción, cuando más⁶ El trasfondo lingüístico semita, la doble tradición y el hecho de que Jesús hubiera presentado a menudo fórmulas extremadas de tipo similar hacen creer que el *logion* procede de Jesús

2 ¿Procede quizá ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ de Mt (Strecker**, 51)? Pero 13, 19 (red) apenas es comparable

3 Cf Berger, *Gesetzesauslegung* I, 327, 346

4 Es difícil dar cabida a este *logion* en Q, ya que Lc no ofrece ningún paralelo ¿Figuraba, pues, detras de Lc 17, 2 en una relación similar a la de Mc 9, 42-50, puesto que Mt 18, 6s esta marcado tambien por Lc 17, 1s?

5 La construcción con dativo y ἵνα es semita, a diferencia de la construcción Marcos (ac con inf) (Beyer, *Syntax*, 80s)

6 Podrían considerarse redaccionales ἀπολλυσθαι, εἰς τούτων, δεξιός, cf Introducción, p 58ss Sin embargo la conclusión, no es muy clara en ningún caso

Historia de la influencia

La historia de la exégesis muestra una ambivalencia peculiar entre a) una tendencia a ampliar el texto en línea de aversión dualista a lo sexual y b) otra tendencia a atenuar también esta antítesis para poder convivir con ella

a) *La agravación y ampliación se puede constatar en diversos pasajes:*

1 Se interpretó la palabra γυνή no como mujer casada, sino como *mujer* sin más. La Vulgata traduce por *mulier* y no por *uxor*. En consecuencia se aplicó la prohibición de la mirada deseante no solo a mujeres casadas, sino a otras mujeres, a vírgenes⁷ e incluso a la propia esposa⁸. Μοιχεία adquiere un sentido más general y significa fornicación⁹ y también simplemente trato sexual.

2 La exégesis se concentra en el verbo ἐπιθυμέω, que se interpreta en el sentido de concupiscencia, como raíz de todo pecado. La antítesis puede ampliar así su aplicación: prohíbe en definitiva cualquier «deseo desordenado»¹⁰. La exégesis medieval se aproxima a veces al dualismo: así, el *Opus imperfectum* distingue entre las *concupiscentiae carnis* y las *concupiscentiae animae*, las primeras son radicalmente reprobables¹¹. Una difundida y antigua tradición exegética introduce, en lugar de ἐπιθυμία, la palabra ἡδονή: el placer es lo verdaderamente reprochable, lo que Jesús quiere combatir¹². De ese modo la antítesis

7 Por ejemplo Eutimio Zigabeno, 216 (casada, divorciada o soltera), Lapide, 140, Beza 22, Calov, 206. Jerónimo, *Ep*, 22, 5 = PL 22, 397 aplica el pasaje a la virgen Eustoquio. Limitan absolutamente la antítesis a la mujer casada los humanistas Erasmo, *Paraphrasis*, 31BC, y Grocio I, 135.

8 El ejemplo más célebre es L. Tolstoi, *La sonata a Kreutzer*, al final del capítulo 11, pero ya Tertuliano, *Cast*, 9 = BKV I/7, 340s, señala con espanto que el mismo acto convierte a una mujer en esposa y en adúltera.

9 Pascasio Radberto, 248, Jansenio, 44, Barth, KD III/4, 261 («cualquier pensamiento y expresión, acción y conducta del marido o la mujer contrarios al matrimonio»).

10 Agustín***, 1, 12 (36). También el *Gran Catecismo* de Lutero aplica el sexto precepto a cualquier falta contra la castidad (BSLK 1959, 611), razonando que en el débito conyugal y en el matrimonio primitivo del judaísmo el adulterio era prácticamente la única falta contra la castidad en el judaísmo.

11 *Opus imperfectum*, 12 = 694.

12 Orígenes, *Hom. in Lev*, 6, 3 = PG 12, 470, Gregorio de Nisa, *Virg*, 21 (contra todo placer y sensación), Basilio en Cramer I, 38. Aún Bonhoeffer***, 108 puede declarar que Jesús libera «el matrimonio del placer», que entiende como «egoísta» y «malo» y contrapone el «servicio del amor» en el seguimiento.

incide en las tendencias contrarias al placer y al matrimonio¹³ De hecho puede llevar a evitar en lo posible el trato con mujeres¹⁴

3 Una ampliación de otro género se produjo cuando, siguiendo la tradición exegetica procedente de Crisóstomo, se aplicó la antítesis no solo a los hombres, sino también, obviamente, a las mujeres¹⁵ Quizá no sea correcto hablar aquí de una agravación, porque el mayor margen de libertad que gozaba la mujer en las grandes ciudades de la antigüedad tardía respecto a la Palestina rural y judía significó una nueva situación

b) No basta con definir las tendencias contrarias con la palabra «atenuación» Según ellas, hay dos momentos importantes sobre todo en la tradición eclesial antigua, medieval y católica, la convicción de que el pecado no destruyó completamente la naturaleza del hombre creada por Dios, y en la exégesis de la Reforma, la alta estima del matrimonio junto con el rechazo de la ascesis monacal y sacerdotal

1 Tuvo gran importancia en la exégesis la determinación del sentido de προς το επιθυμῆσαι αὐτήν Se entendió generalmente la particula προς en sentido final y no consecutivo¹⁶ La mirada a la mujer tiene que estar ligada, pues, a la *intencion reprobable* para que sea pecado Jerónimo y la tradición medieval distinguen entre προπαθεια y παθος, siendo la primera «animi subitus affectus amoris», y la segunda «deliberatio ex consensu»¹⁷ Así, revisten gran importancia en la exégesis conceptos como «finis», «deliberatio», «consensus», etc¹⁸ Según el concilio de Trento, la concupiscencia contra la cual lucha el bautizado con la ayuda de Dios no es un pecado mortal, y también Lutero

13 Ya Tertuliano, *Cast*, 9 (cf *supra*, nota 8) señala que el texto no va dirigido solo contra las segundas nupcias, sino contra el matrimonio en general

14 Francisco de Asís, *Regla Primitiva*, n 12 (H U von Balthasar, *Die grossen Ordensregeln*, Einsiedeln 1980, 299s) no hay que aconsejarse con mujeres ni comer con ellas del mismo puchero ni obedecerlas Eso recuerda la praxis de algunos rabinos, cf *infra*, 371

15 Juan Crisostomo, 17, 2 = 307, cf Clemente Alejandrino, *Paed*, 3, 70, 1s = BKV II/8, 196 Pero μοιχεύειν en activo se utiliza casi unicamente en referencia al varon

16 Interpretacion consecutiva de προς en Calvino (?) I, 190, Calov, 207, Paulus I, 524

17 Jeronimo, 30s, Estrabon, 94 (cita), Tomas de Aquino, *Lectura* n ° 506

18 Agustín***, 1, 12 (33), *Opus imperfectum*, 12 = 694

afirma que «un mal pensamiento, sin consentir en él, no es pecado mortal»¹⁹

2 La finalidad es, para los reformadores, la *proteccion del matrimonio*. El amor conyugal es el mejor modo de cumplir las exigencias de Jesús «Por eso el verdadero arte y la mejor defensa es que cada uno mire correctamente a su cónyuge conforme a la palabra de Dios y considerarlo como un regalo y joya divina»²⁰ Lutero se encuentra en un combate de dos frentes por un lado subraya que no debemos caminar separados, sino vivir juntos, lo cual implica también el matrimonio²¹, y combate la perfección monástica, por otro lado lucha contra la corrupción de las costumbres, especialmente «en el extranjero»²² La exégesis posterior a la Reforma mantuvo la insistencia del matrimonio y esta reivindicación se advierte también hoy en algunas orientaciones católicas decisivas²³

La historia de la exégesis muestra la fuerte influencia que ha tenido en este tema nuestra tradición y a veces también el intento de emanciparse de ella ¿Qué relación guarda el texto con la tradición?

Explicación

27s Γυνή significa mujer casada y no cualquier mujer Así se desprende del ámbito de validez del sexto precepto y del sentido literal de μοιχεύω, que significa «cometer adulterio» y no simplemente «fornicar» Πρὸς con infinitivo designa, según el uso lingüístico mateano (6, 1, 23, 5, 26, 12 red, 13, 30 trad), la intención y no la consecuencia Por eso se impone la reserva frente a toda interpretación extremada en la línea de la agravación y la ampliación Se trata de miradas intencionadas que tienden a romper un matrimonio ajeno²⁴

19 *Sessio* 5, 5 (= Dz 792), Lutero, WA 32***, 373 «Yo no puedo hacer que ningún pajarito vuele sobre mi cabeza, pero puedo hacer que no aniden en mi cabello ni me pisoteen la nariz» (*ibid*)

20 Lutero, WA 32***, 372

21 Lutero, WA 32***, 371

22 Lutero, WA 32***, 370

23 Por ejemplo Pío XI, Dz 2231

24 El marido judío no puede romper su propio matrimonio con el adulterio, sino solo el de otro judío, cf comentario a v 31s

Πρὸς το ἐπιθυμῆσαι αὐτήν es difícil de interpretar, porque el deseo solo puede ser la consecuencia de la mirada (estimativa) y no su causa. Por eso Haacker* propone otra traducción «de forma que ella (la mujer = αὐτήν) sienta deseos», es decir, «para despertar en ella el deseo»²⁵. Esta interpretación queda invalidada por el uso lingüístico mateano de πρὸς con infinitivo (nunca acusativo-sujeto con este infinitivo) y la conexión, ya judía, del sexto y el noveno mandamiento²⁶. Mt no se refería a un «ver» no deliberado, y habló de un «mirar» intencionado y, por tanto, de un acto humano. Por eso añade la proposición final a βλέπων²⁷.

¿Cuál es el sentido de la contraposición antitética? La *jurisprudencia* judía había puesto trabas a la posibilidad de condenar a alguien a muerte por adúltero, al desplazar la carga de la prueba a favor del acusado²⁸. Como no parece que Jesús pretendiera imponer otra jurisprudencia, hay que comparar ante todo las exégesis parenéticas del sexto precepto en la tradición judía. El resultado es que Jesús expresó con su antítesis algo que hubiera encontrado apoyo no solo en todo el mundo antiguo²⁹, sino especialmente en el judaísmo de la época³⁰.

Fue frecuente, especialmente en el judaísmo helenístico, bajo la influencia de la lista de las cuatro πάθη estoicas, considerar el deseo como fundamento de todo pecado³¹. Asimismo, la conexión de los ojos

25 Otro argumento de Haacker* es la version transitiva de ἐπιθυμῶ. De hecho el genitivo es mas corriente, pero el acusativo es tambien usual, por ejemplo Ex 20, 17, Dt 5, 21.

26 Cf *supra*, nota 3.

27 Βλέπω puede significar «ver» y «mirar», el sentido solo resulta unívoco en aquellos manuscritos (escasos) que en lugar de βλέπω traen ἐμβλέπω.

28 Cf Bill I, 297s.

29 Para el helenismo, cf Hommel*, 5. Los textos mas proximos son Epicteto, *Diss.* 2, 18, 15 (texto en Klostermann *ad loc.*) y Epicteto, *Diss.* 4, 9, 3.

30 Material en Bill I, 298-301, Fiebig***, 52-55, Moore, *Judaism* II, 267-272. Montefiore, *Gospels* II, 506 resumen «No simple Rabbinic Jew would find in it (es decir, en v. 27s) anything startling except the implications that there was any opposition between the old Law and the new».

31 Filón, *Op. mund.*, 152 (ποθος), *Omn. Prob. Lib.*, 159, *Spec. Leg.*, 4, 84, *Decal.*, 142, *Vit. Ad.*, 19, Rom 7, 7, Sant 1, 15, Berger, *Gesetzesauslegung* I, 346s. En el rabinismo, a la codicia corresponde el mal impulso.

con el placer y la lujuria es algo obvio en la antigüedad³² y en el judaísmo, especialmente dentro de la corriente sapiencial³³. Hay textos en el judaísmo rabínico que apoyan la idea de que el pecado de pensamiento es peor aún que el pecado de obra³⁴. Son afines a nuestra antítesis, por ejemplo, afirmaciones como la de Test B 8, 2: «El que tiene una intención pura en el amor, no mira a ninguna mujer para cometer adulterio con ella»; Kalla 1: «El que mira a una mujer con intención (pasional), es como si cohabitara con ella»³⁵; LevR 23 (122b): «También el que rompe el matrimonio con sus ojos es llamado adúltero»³⁶. Tales pasajes no escasean y son en todo caso más frecuentes que los lugares paralelos a la primera antítesis.

La exégesis cristiana no debería tratar de defender a cualquier precio la originalidad de las exigencias del imperativo jesuático³⁷. Considerado en sí mismo, no es original. Tampoco preserva los derechos de la mujer, sino en todo caso los del marido, cuyo matrimonio se quebranta ya con la mirada deseante³⁸. Se inserta en la exégesis rigorista del sexto precepto que podemos observar, en relación con la idea de pureza, en el judaísmo de la época.

¿Hay algún elemento especial en esta exigencia jesuática? Podría serlo el contexto de la propia conducta de Jesús: es evidente que Jesús mantuvo una relación muy libre con las mujeres postergadas en el derecho divino israelita. Así lo atestiguan su libertad para tratar con prostitutas, el seguimiento —probable— de mujeres y el apoyo —cierto— que ellas prestaron al círculo de Jesús.

32 Por ejemplo, Prop 2, 15, 12.

33 Eclo 26, 9 11, Sal Sal 4, 4s, Test Iss 7, 2 (fornicar por alzar los ojos), Jub 20, 4 (fornicar con los ojos y el corazón), 1 QS 1, 6 (ojos de lujuria) Más pasajes en Niederwimmer*, 27, nota 75 Cf 1 Jn 2, 16s, 2 Pe 2, 14.

34 bJoma 29a = Bill III, 373 (pensar en el pecado es peor que este mismo), en sentido contrario bQid 40a (Dios no tiene en cuenta los malos pensamientos)

35. Bill. I, 299, algo similar PesiqR 24 = 124b

36. Bill. I, 299

37. Lohmeyer, 128 tales ideas aparecen «dispersas en el judaísmo .. un honor, sobre todo de personas piadosas», Gaechter, 178 ningún maestro judío «relacionaría» tales ideas «con el sexto precepto» (lo cual es falso), Strecker**, 52 superación de la hipocresía farisea entre lo exterior y lo interior La posibilidad de que no fuese autor original de la antítesis tampoco es razón para no atribuírsela (Stauffer, *Botschaft*, 82-85; Percy, *Botschaft*, 143s)

38. Merklein, *Gottesherrschaft*, 264

Contrasta con esto el comportamiento preconizado por muchos rabinos: hay que evitar el contacto innecesario con mujeres; esto se deduce de la exégesis rigorista del sexto precepto. No hay que hablar sin necesidad con una mujer, ni siquiera con la propia (Ab 1, 5). No hay que caminar en la calle detrás de una mujer, no hay que saludarla ni dejarse servir por ella³⁹, no hay que estar a solas con otra mujer⁴⁰, pues ya la voz y el cabello de una mujer son lujuriosos⁴¹. No hay que mirar a una mujer, aunque sea soltera⁴², pues se incurre en peligro. Estas ideas judías nacen de una tendencia creciente, que se iba perfilando en la época, a alejar a las mujeres de la vida pública y religiosa⁴³. No se puede incluir a Jesús en esta tendencia⁴⁴, a pesar de ciertas inclinaciones ascéticas que se advierten en él.

Teniendo en cuenta que Jesús no evitó el trato con mujeres, como muchos rabinos, por razones religiosas, su exigencia tiene que significar algo diferente a los postulados de los rabinos. Pero no conocemos esa diferencia. ¿Intentó Jesús proteger a la mujer postergada? ¿intentó liberarla e «integrarla» mediante una convivencia abierta que no se caracterizase ni por el deseo sexual ni por el miedo ante ella⁴⁵? Contra eso está la tesis de que Jesús se preocupó primariamente por la santidad del matrimonio. En esta dirección apunta, a mi juicio, la prohibición del divorcio que Mateo agrega inmediatamente, y también la formulación del texto como antítesis al sexto precepto del decálogo. Pero, ambas orientaciones no tienen por qué excluirse.

La forma antitética debe interpretarse de forma similar a v. 21s: Jesús considera tan importante, para el reino de Dios, la

39. bBer 61a, b'Er 18b, bQid 70a (este y otros pasajes en Bill I, 299s).

40. Test R 3, 10.

41. bBer 24a = Bill I, 299.

42. Eclo 9, 5 7-9, b'AZ 20a = Bill I, 300.

43. Entonces aparece por ejemplo la tribuna de las mujeres en las sinagogas.

44. Niederwimmer*, 28 habla con razón de una fuerte «angustia ante la concupiscencia» en el judaísmo fariseo de la época. Berger, *Gesetzesauslegung* I, 326, señala el auge de la idea levítica de pureza desde la obra histórica cronística y su transferencia a las relaciones con la mujer.

45. En esta dirección van por ejemplo Braun, *Radikalismus* II, 86 («un precepto para la protección del prójimo»), Jeremias, *Teología del nuevo testamento* I, 265 («Jesús acepta a las mujeres entre sus discípulos»), Schweizer, 74 (se trata «del derecho y la vida de la mujer»).

integridad de la mujer y la santidad del matrimonio instituido por Dios, que ya la mirada concupiscente de un hombre a una mujer casada constituye un adulterio. Esto significa, por un lado, que la figura del adúltero en el sentido del derecho veterotestamentario y judío pasa a segundo plano. Jesús no se interesa por eso a la luz del reino de Dios. Tales adulterios son indiscutibles cuando la santidad de un matrimonio queda ya destruida por una mirada concupiscente. Por otra parte, esta exigencia de Jesús expresada como precepto estrictamente obligatorio no significa una sobreexigencia al hombre si se entiende conjuntamente con su premisa correspondiente: ésta es, en Jesús, la llegada del reino de Dios, a cuya luz se produce una especie de integración de la mujer postergada; y en Mateo, la comunidad asistida por el Glorificado, en la que los «pequeños» tienen un peso especial.

29s El añadido v. 29s confirma que Mateo entiende el v. 28 como una exigencia de obediencia radical. No es un simple espejo del alma que descubre el propio pecado. Aquí no se advierte ninguna tendencia a la atenuación de las exigencias hasta un nivel tolerable.

¿Los *logia* tienen un significado real o simbólico? Cabe una interpretación «real» cuando ciertos textos rabínicos exigen cercenar las manos en casos de delito sexual⁴⁶ Pero apenas hay testimonios sobre su realización. En la historia de la exégesis se ha rechazado la interpretación literal⁴⁷ casi unánimemente. La cuestión se plantea más bien sobre el sentido hiperbólico de términos como «arrancar» y «arrojar»: no se pueden utilizar los ojos o las manos con fines pecaminosos. Pero ambas interpretaciones quedan desautorizadas, como ya constató la exégesis de la Iglesia antigua⁴⁸, por el añadido δεξιός: ¿por qué el ojo derecho ha

46 Nidda 2, 1 y bNidda 13b (expresamente como sanción penal y no como imprecación), bShab 108b (ambos textos en Bill I, 302s), bSanh 58b (en facinerosos; parece que Hona ordenó realmente la amputación de la mano), bPes 57b (por ofensa de lesa majestad, anécdotas), Filón, *Spec Leg.*, 3, 175 siguiendo Dt 25, 11s.

47 Demócrito (en Plutarco II, 521D, Tertuliano, *Apol*, 46 = BKV I/24, 161) se cegó, al parecer, para que las mujeres no le distrajeran de la filosofía. En la exégesis moderna G. Stahlin, Κοπετός κτλ, en ThWNT III, 859, 28ss, cf 852, 47s, es el representante más importante de una interpretación literal. Contra él hace notar ya Tholuck***, 208, con Grausen, que esa interpretación «convertiría la Iglesia cristiana en una casa de inválidos».

48 Juan Crisóstomo, 17, 3 = 308

de tener una relevancia especial en la inducción al pecado? Lo «derecho» significa simbólicamente «bueno», «valioso», «importante»⁴⁹ La doble sentencia es un aviso contra el pecado, añadida quizá a expresiones previas⁵⁰ para evitarlo hay que ponerlo todo, aun lo más importante y valioso La perspectiva es la del juicio, que deja la propia integridad física en segundo plano La limitación a las faltas sexuales fue algo ajeno a la sentencia original, tales sentencias tienen diversas aplicaciones

Mateo aplicó el dicho a la inducción al adulterio y consideró el ojo y la mano como instrumentos de esa inducción Para él tenía especial importancia la advertencia sobre la condenación en el juicio final, no es casual que en la primera y segunda antítesis aparezca la palabra γέεννα y que ambas concluyan con una visión de la posibilidad de condena

La tradición eclesial ha explicado los dichos alegóricamente y ha indagado, sobre todo, el sentido de las palabras «ojo» y «mano» Las exégesis no carecen de interés Las interpretaciones alegóricas, exegéticamente erróneas, del dicho «abierto» sugieren posibles campos de aplicación La aplicación mas frecuente es al espíritu codicioso, al mal pensamiento, a los fines torcidos de la voluntad, que es preciso desechar⁵¹ Es frecuente, siguiendo a Juan Crisóstomo, la aplicación a los falsos amigos, eventualmente también parientes y allegados, que es preciso dejar por causa del evangelio⁵², aunque se los quiera como a la niña de los ojos⁵³ Hay que mencionar, por último, la aplicación al cuerpo

49 W Grundmann, Δεξιός, en ThWNT II, 37, 21ss

50 En el helenismo hay documentos para un uso linguístico afin, cf por ejemplo Heliodoro, *Aeth*, 2, 16, 1ss, Platón, *Symp*, 205e (ἐπει αὐτῶν γε και ποδας και χειρας ἐθελουσιν ἀποτεμεσθαι οἱ ἄνθρωποι, ἔαν αὐτοῖς δοκῇ τα ἑαυτῶν πονηρα εἶναι), Aristoteles, *Eth Eud*, 1235a, sentencias de Sexto en Orígenes sobre Mt 19, 12 = GCS 40, 354 πᾶν μέρος τοῦ σώματος το ἀναπεῖθον σε το μη σωφρονεῖν ῥῖπον, Seneca, *Ep*, 51, 13, Ovidio, *Ex Pont*, 4, 14, 17s

51 Juan Crisostomo, 17, 3 = 308 (voluntad, entendimiento), Pseudo Clemente, *Rec*, 7, 37, 37 (*sensus* y *cogitatio*), Efrén, 6, 7 = 126s (malos pensamientos), Isaac de Antioquia, *Hom*, 36 (51) = BKV I/6, 166-168 Bengel, 45 va mas lejos y habla de «sui abnegatio»

52 Juan Crisostomo, 17, 3 (las dos interpretaciones se yuxtaponen a menudo), Isidoro de Perusia, *Ep*, I, 83 = PG 78, 240 (parientes)

53 Agustín***, 1, 13 (37) «illud quod ita diligis ut pro dextro oculo habeas»

de Cristo, Iglesia, que en aras del cuerpo total tiene que renunciar a veces a algunos de sus miembros⁵⁴

3 Tercera antítesis sobre el divorcio (5, 31s)

Bibliografía Baltensweiler, H , *Die Ehe im Neuen Testament*, Zurich 1967, 82-119, Berger, *Gesetzesauslegung I*, 508-575, Bonsirven, J , *Le divorce dans le Nouveau Testament*, Paris 1948, Bauer, J B , *Bemerkungen zu den matthaischen Unzuchtklauseln (Mt 5, 32, 19, 9)*, en J Zmijewski y otros (eds), *Begegnung mit dem Wort (FS H Zimmermann)*, 1980 (BBB 53), 23-33, Crouzel, H , *L'Eglise primitive face au divorce*, 1971 (ThH 13), Dellling, G , *Ehescheidung*, en RAC IV, 707-719, Denner, M , *Die Ehescheidung im Neuen Testamente*, Paderborn-Wurzburg 1910, Dieterich, H , *Das protestantische Eherecht in Deutschland bis zur Mitte des 17 Jahrhunderts*, 1970 (Jus Ecc 10), Dombois, H , *Unscheidbarkeit und Ehescheidung in den Traditionen der Kirche*, 1976 (TEH 190), Dungan D , *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul*, Philadelphia 1971, 102-131, Dupont, J , *Mariage et divorce dans l'Evangile*, Bruges 1959, *Eheverständnis und Ehescheidung, Empfehlungen des Interkonfessionellen Arbeitskreises für Ehe- und Familienfragen*, Mainz-München 1971, Fitzmyer, J , *The Matthean Divorce-Texts and Some New Palestinian Evidence*, en Id , *To Advance the Gospel*, New York 1981, 79-111, Greeven, H , *Ehe nach dem Neuen Testament* NTS 15 (1968-1969) 365-388, Hoffmann, P , *Jesu Wort von der Ehescheidung und seine Auslegung in der neutestamentlichen Überlieferung* Conc 6 (1970) 326-332, Hoffmann-Eid, *Jesus*, 109-146, Isaks-son, A , *Marriage and Ministry in the New Temple*, 1965 (ASNU), Lovestam, E , *Divorce and Remarriage in the New Testament* The Jewish Law Annual 11 (1981) 47-65, Lohfink, G , *Jesus und die Ehescheidung Zur Gattung und Sprachintention von Mt 5, 32*, en H Merklem y otros (eds), *Biblische Randbemerkungen (Schuler-FS R Schnackenburg)*, Wurzburg ²1974, 207-217, Moingt, J , *Le divorce «pour motif d'impudicité» (Mt 5, 32, 19, 9)* RSR 56 (1968) 337-384, Nautin, P , *Divorce et remariage dans la tradition de l'Eglise latine* RSR 62 (1974) 7-54, Niederwimmer, K , *Askese und Mysterium*, 1975 (FRLANT 113), 12-41, Olsen, V N , *The New Testament Logia on Divorce A Study of their Interpretation from Erasmus to Milton*, 1971 (BGBE 10), Ott, A , *Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung*, 1911 (NTA 3, 1-3), Pesch, R , *Freie Treue Die Christen und die*

Ehescheidung, Freiburg 1971, Riedel-Spangenberg, L , *Die Trennung von Tisch, Bett und Wohnung* (cc 1128-1132 CIC) und das Herrenwort Mk 10, 9, 1978 (EHS T 102), Sand, A , *Die Unzuchtklausel in Mt 5, 31 32 und 19, 3-9* MThZ 20 (1969) 118-129, Schaller, B , *Die Sprüche über Ehescheidung und Wiederheirat in der synoptischen Überlieferung*, en E Lohse y otros (eds), *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde* (FS J Jeremias), Göttingen 1970, 226-246, Sigal, P , *The Halakhah of Jesus of Nazareth according to the Gospel of Matthew*, PH D (disertación doctoral), Pittsburgh 1979, Vogt, F , *Das Ehegesetz Jesu*, Freiburg 1910, más bibliografía en B Reicke, *Ehe, Eherecht, Ehescheidung*, en TRE IX, 324s

Más bibliografía** en Mt 5, 21-48 *supra*, 343s, bibliografía*** sobre el sermón de la montaña en Mt 5-7 *supra*, 263ss

31 «También se dijo:

‘El que repudia a su mujer, que le dé acta de divorcio’.

32 Pero yo os digo:

Todo el que repudia a su mujer,

fuera del caso de fornicación,

la hace ser adúltera;

y el que se case con una repudiada, comete adulterio».

Análisis

1 *Estructura* La expresión introductoria aparece formulada con laconismo, en parte porque esta antítesis se relaciona estrechamente con la anterior¹ y en parte porque la simetría de las antítesis² obligaba a una formulación escueta El v 32a y b está formulado como un *mashal* con paralelismo sintético El versículo resulta aún más claro si se omite *παρεκτος λογου πορνείας*, que pertenece a un fondo especial respecto a Lc 16, 18 y a Mc 10, 11, y se supone que en la formulación *ποιεῖ αὐτήν μοιχευθῆναι* subyace una escueta forma *afel* aramea³

1 Palabras conectivas *πᾶς ὁ* + participio *μοιχευω*, *γυνή* Con la palabra *μοιχευω* la tercera antítesis hace referencia al mismo precepto del decálogo que la segunda

2 Cf *supra*, en 5, 21-48, nota 1

3 Cf Greeven*, 383, nota 1 Esa forma es pensable partiendo lexema *ܐܢܝ*, que en TgO Ex 20, 13 sustituyó al arameo *ܐܢܝ*, poco corriente y que no conoce ninguna forma *hifil* Una fórmula similar emplea *sy^{cu}* con el lexema *gwr*

2 *Fuentes y redacción* Mt se encontró con el v 32 en dos versiones la de Mc 10, 11 (= Mt 19, 9) y otra similar a la de Lc 16, 18. Pero la hipótesis de un texto Q es muy incierta ni el texto es reconstruible exactamente ni se puede colocar el *logion* de Q en un contexto con sentido. Probablemente, también la cláusula sobre la fornicación es anterior a Mt está formulada en lenguaje diferente a 19, 9, donde la insertó el evangelista, presumiblemente, en el texto marquiano⁴. Además, 19, 3-9 muestra que el peso teológico de la reflexión sobre la prohibición del divorcio recae en otro punto y que la cláusula sobre la fornicación no se puede agregar al objetivo del texto sin tensiones. Cabe presumir que la posibilidad de divorcio por fornicación entraba en la praxis de la comunidad mateana judeocristiana. La expresión $\delta\varsigma\ \epsilon\acute{\alpha}\nu$ de v 32 se remonta a Mt⁵. A él debemos también el enunciado de la tesis en v 31 la breve fórmula introductoria la tomó de las antítesis primarias transmitidas por la tradición, y la perífrasis libre de Dt 24, 1, de Mc 10, 2-9. Aquí encontramos de nuevo un ejemplo modélico de redacción plenamente relacionada con la tradición.

3 *Historia de la tradición y origen* La forma original del *logion* contenido en v 32, Lc 16, 18, Mc 10, 11 es tema muy discutido. La más improbable es, a mi juicio, la propuesta según la cual Mc 10, 11 es lo más afín a la forma original⁶. Lc 16, 18 y Mt 5, 32 tienen en común el dirigirse al varón y el prohibir el casamiento con una divorciada. Dejando aparte la cláusula de la fornicación, sin duda secundaria, se dan las siguientes diferencias entre la versión de Mt y de Lc.

a) La fórmula en pasiva $\piοι\epsilon\iota\ \alpha\upsilon\tau\eta\nu\ \muοι\chi\epsilon\upsilon\theta\eta\nu\alpha\iota$ de Mt 5, 32a presupone la convicción judía fundamental de que el varón no puede disolver su matrimonio. ¿Es una atenuación y adaptación tardía de una comunidad judeocristiana a su entorno? Entonces la secreta provocación de la frase originaria de Jesús Lc 16, 18 consistiría en presuponer tácitamente que el varón puede disolver su matrimonio⁷. ¿O será el $\muοι\chi\epsilon\upsilon\epsilon\iota$ activo Lc 16, 18 una adaptación secundaria a circunstancias no judías? De ser más originaria la versión lucana, la frase sería más «revolucionaria». La respuesta es muy difícil, pero el deseo de dar con

4 Cf. por ejemplo Schaller*, 230, Wrege***, 68s.

5 Cf. Introducción, p. 58ss.

6 Schaller*, 238-243 considera $\muοι\chi\alpha\sigma\mu\alpha\iota\ \epsilon\pi\iota$ Mc 10, 11 como un arameísmo (גור con ב o ל). Pero Mc 10, 11 no significa que el hombre cometa adulterio con la nueva mujer, sino «en relación, con la primera mujer, con la que el matrimonio perdura ante Dios. Esto solo se puede expresar en griego con la partícula $\epsilon\pi\iota$ ».

7 En favor de esta solución se pronuncia con especial vigor Hoffmann-Eid, *Jesús*, 110-113.

una frase de Jesús carente de todo acento judío no debe conducir a una preferencia por la versión lucana

b) ¿Es originaria la expresión *καὶ γαμῶν ἑτέρων* de Lc 16, 18 y se omite en Mt 5, 32a con la inserción de la cláusula sobre la fornicación, acaso por la extensión de la frase? ¿o es un añadido, quizá basado en Mc 10, 11, que atenúa la frase y la formula en términos jurídicamente más viables solo por el nuevo casamiento del varón el divorcio resulta definitivo y pasa a ser adulterio? La simetría de los dos miembros Mt 5, 32a/b y Lc 16, 18a/b indica que la frase no se refería originariamente al nuevo casamiento del varón

Todo esto es una premisa para el *problema capital* ¿la prohibición de casamiento con una divorciada Mt 5, 32b pertenece al *logion* originario, que presentaría entonces un paralelismo desde el principio? Mateo y Lucas recogen esta prohibición En Mc o antes de él fue sustituida secundariamente por v 12. No hay, a mi juicio, ninguna razón para considerar secundarios Mt 5, 32b y Lc 16, 18b⁸ Si Jesús prohibió el casamiento con una divorciada, resulta difícil considerar su prohibición del divorcio como una toma de partido en favor de la mujer postergada⁹ La obligación judía impuesta al varón de pagar el acta en caso de divorcio significaba, en cambio, una protección viable y eficaz para la mujer¹⁰

8 Al contrario mientras que hay paralelos en Qumrán sobre la prohibición del divorcio, la prohibición de casarse con una divorciada es singular en su entorno en la esfera judía solo se da esa prohibición para los sacerdotes (Lev 21, 7), cf una advertencia suelta de R Aquiba por razones prácticas (bPes 112a = Bill I, 321) F Josefo, *Ant*, 4, 244 exige casamiento con mujeres vírgenes. Tampoco en Grecia hay ninguna reserva contra un segundo casamiento, a diferencia de Roma, donde sigue vivo el antiguo ideal de la *univira*, cf B Kotting, *Digamus*, en RAC III, 1017-1020 Cf la exigencia de que el obispo, el diácono y la viuda tengan una sola esposa o marido respectivamente (1 Tim 3, 2 12, 5, 9, Tit 1, 6)

9 Sobre el destino de las divorciadas en la época de Jesús sabemos poco Lev 22, 13 da por supuesto el regreso a la casa paterna Para la época posterior cf los documentos en Krauss, *Archäologie* II, 53 y nota 396 Económicamente la divorciada quedaba asegurada por la *ketuba* durante un año como mínimo En su casa paterna es persona *sui iuris*, y no está ya, por tanto, bajo la *patria potestas* D W Amram, *The Jewish Law of Divorce according to Bible und Talmud*, New York ²1968, 104s, señala que una divorciada se hallaba siempre en mala situación porque se suponía que por algo estaba separada

10 ¿Con qué frecuencia se producían los divorcios en el judaísmo? No conocemos ningún testimonio que sea comparable a las quejas existentes en Roma sobre el gran aumento de los casos de divorcio

Explicación

Hasta dos tercios de los artículos o libros científicos (alrededor de 60) aparecidos en los últimos veinte años sobre nuestro texto proceden de pluma católica y tienen el objetivo principal o secundario de explicarlo como algo compatible con el derecho conyugal católico. Abordamos, pues, con este texto un campo sensible a nivel de controversia teológica. El texto podría cuestionar también la praxis protestante del divorcio; pero este punto no aparece con tanta claridad en la bibliografía existente.

31 La tercera antítesis difiere de las dos anteriores. No viene a radicalizar un precepto del decálogo con una exigencia ética. La tesis del v. 31 contiene en realidad una norma veterotestamentaria muy especial; parafrasea en forma libre la regulación del divorcio en Dt 24, 1. En este pasaje del Dt no se trata, en rigor, de un precepto; el divorcio legal con acta de divorcio se menciona solo a propósito de la prohibición, para el varón, de contraer segundas nupcias con su antigua esposa (Dt 24, 4). A esta regulación contrapone Mt otra: la calificación, por Jesús, del divorcio como adulterio, fuera del caso de $\pi\omicron\rho\nu\epsilon\acute{\iota}\alpha$. ¿Cómo se puede hablar aún de «cumplimiento de la ley» en el sentido de 5, 17-19 con esta antítesis propuesta por el propio Mateo? Nuestro texto ofrece solo implícitamente una respuesta: con la posibilidad de divorcio en caso de $\pi\omicron\rho\nu\epsilon\acute{\iota}\alpha$ queda aún un caso en que se pueden escribir las actas de divorcio en el sentido de Dt 24, 1. Solo en 19, 3-9 aclara el evangelista lo que piensa sobre la relación entre la voluntad de Jesús y la norma veterotestamentaria sobre el acta de divorcio: el postulado de Jesús responde a la voluntad originaria de Dios, y la norma de Moisés sobre el acta de divorcio es una mera concesión cuya validez perdura en forma limitada. La concesión de Moisés (19, 8 = $\epsilon\rho\rho\acute{\epsilon}\theta\eta$ 5, 31) queda coordinada y subordinada a la proclamación de la voluntad de Dios originaria ($\epsilon\gamma\omega\ \delta\epsilon\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\ \acute{\upsilon}\mu\acute{\iota}\nu$ 5, 32 = 19, 9).

32 Con el v. 32 inserta Mt una frase tradicional de Jesús como antítesis. No es fácil interpretar la prohibición del divorcio en el marco de la predicación de Jesús. Los exegetas suelen relacionarla con la atención de Jesús a las mujeres, menospreciadas a la sazón «en todos los sentidos»¹¹: concibiendo el matrimonio

11. F. Josefo, *Contra Apionem*, 2, 201: $\gamma\upsilon\nu\eta\ \chi\epsilon\acute{\iota}\rho\omega\nu\ldots\ \acute{\alpha}\nu\delta\rho\acute{o}\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\pi\alpha\nu\tau\alpha$.

como «unidad que no puede derogarse con la ley», Jesús libera a la mujer de su dependencia como objeto jurídico y como posesión del marido y descubre «la realidad de la relación interhumana» del matrimonio¹². La prohibición del divorcio sería, pues, expresión del amor de Jesús y de Dios a la mujer postergada¹³. Pero hay algo que aconseja cautela: también en Qumrán se rechazaba el divorcio¹⁴, y no por amor a la mujer postergada. El *logion* de Jesús combina la prohibición del divorcio con la prohibición de casarse con una divorciada: esto es consecuente, ya que en el judaísmo el divorcio legal iba destinado justamente a posibilitar el nuevo casamiento. Esta prohibición podía ser funesta para la mujer divorciada. Es «ilusoria»¹⁵ —por no decir más— y comprensible solo en el supuesto de que Jesús proclamase consecuentemente la voluntad de Dios a la luz del reino de Dios y dejase de lado el hecho de que, pese a esta voluntad de Dios, había en Israel numerosas mujeres divorciadas en soledad. Jesús se sitúa, pues, en la perspectiva de la voluntad pura, incondicional de Dios, es decir, en la perspectiva del matrimonio y no del amor a la mujer postergada. En este sentido la disputa de Mc 10, 2-12 traduce bien su pensamiento. Pero nada de esto facilita la integración de la prohibición del divorcio en el conjunto de la predicación de Jesús. Se vislumbra aquí un rasgo qumraniano.

Hay también otra tesis que requiere un examen crítico: es frecuente afirmar que la prohibición del divorcio por Jesús no es

12 Hoffmann*, 326

13 Schweizer, 74 («protección de la mujer»), Hoffmann-Eid, *Jesus*, 119 («Jesús ampara aquí el derecho de la mujer contra un derecho unilateral del marido»), Pesch*, 15 («el matrimonio . como vínculo recíproco»), Braun, *Jesus*, 98 («toma partido en favor de la mujer postergada»)

14 11 QTempel 57, 17-19 (derecho real, monogamia, matrimonio vitalicio, nuevas nupcias después de la muerte de la esposa), CDC 4, 21-5, 2 (derecho para el israelita ordinario y derecho regio, exclusión de la bigamia, prueba escrituraria Gén 1, 27) El Rollo del templo apoya la interpretación de CDC 4, 21ss, que incluye la prohibición del divorcio, cf Fitzmyer*, 91-97

15 Pesch*, 21 (Jesús presupone que los hombres son «sanos», el divorcio pertenece al contexto de la soberanía de Dios, cf *ibid*, 20) Mucho más duro es el juicio de Dietzfelbinger, *Antithesen*** 28-30 «La prohibición del divorcio quita a la mujer la mínima protección jurídica que aún posee, elimina sin miramientos hacia la sociedad humana unas regulaciones imprescindibles y establece unas relaciones intolerables y falaces

un precepto jurídico, sino un principio¹⁶, una provocación¹⁷, una cierta parenesis¹⁸ en forma de lenguaje legal «desfigurado» en analogía con 5, 22.28¹⁹, destinado a facilitar un postulado ético irrenunciable²⁰. Es notable la relevancia de esta tesis para el debate actual sobre la ley de divorcio en las diversas Iglesias. V. 32 es formalmente un precepto apodíctico que concluye con una declaración de culpa y no de castigo²¹. Los textos 5, 22.28 muestran que tales preceptos se pueden emplear a nivel parenético; entonces el precepto legal refuerza la parenesis. Pero 5, 32 tiene otro carácter diferente al texto 5, 22.28: a diferencia del insulto o de la mirada maliciosa, una prohibición de divorcio es algo que puede imponerse y vigilarse jurídicamente: esto apunta al orden comunitario de Qumrán. Por eso todas las comunidades cristianas primitivas derivaron consecuencias jurídicas de la prohibición del divorcio por Jesús: Mc 10, 11 documenta con la adición «y se case con otra» cuándo el divorcio es definitivo y condenable. Pablo no deroga con su «privilegio» (1 Cor 7, 12-17) la prohibición del Señor, sino que decide discrecionalmente cuando se interfieren la comunidad, que acata el precepto del Señor, y el mundo, que no lo acepta. Mateo muestra con su «cláusula», en todo caso, que entiende la prohibición del divorcio por Jesús como un orden válido en su comunidad²² y precisa-

16. G. Dellling, *Das Logion Markus 10, 11 und seine Abwandlungen im Neuen Testament*, en Id., *Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum*, Berlin 1970, 226.

17. Lohfink*, 210s, Pesch*, 19 (Jesús es un «provocador profético. . . no un legislador»). ¿Se puede afirmar esto de Qumrán?

18. Schaller*, 245, Niederwimmer*, 21 habla de «parenesis revulsiva» que apela a la reflexión de los oyentes.

19. Cf. Hoddmann*, 326

20. K. Barth interpreta como radicalización ética de un precepto veterotestamentario, no solo las dos principales antítesis, sino también la tercera (KD III/4, 261) «El adulterio en el sentido de Jesús .. es... todo pensamiento y todo lenguaje, acción y conducta del hombre y de la mujer, e incluso toda deformación, desvirtuación, falsificación y corrupción, toda sinrazón, desidia y maldad en la vida y en la relación de los sexos que atenten contra el matrimonio».

21. Cf., en el AT, Lev 17, 3s, 20, 9.11.16.27, Núm 35, 16s. Los paralelos veterotestamentarios contienen siempre un dictamen de culpabilidad y una sentencia de sanción

22. Hummel, *Auseinandersetzung*, 49-51 habla de *halaká*, Niederwimmer*, 52 de *lex*, Greeven*, 385 de «estatuto legal sagrado».

mente por eso puede formular una excepción. Ante esta postura unánime en el cristianismo primitivo, parece problemático reprocharle al cristianismo primitivo la juridización del postulado ético de Jesús²³. Es obvio que Jesús no fundó una comunidad de tipo jurídico. Pero su postulado es, en cierto modo, un derecho «potencial» para el Israel escatológico al inicio del reino de Dios. El contraste entre derecho y *parenthesis* no afecta a la cuestión.

En la comunidad de Mateo se practicaba el principio de Jesús, de forma que el divorcio solo era lícito en caso de *πορνεία*. La bibliografía sobre esta cláusula de excepción es enorme. ¿Cuál es el resultado del debate?

1. El término *παρεκτός* solo puede entenderse en el sentido de una excepción: en caso de *πορνεία* no rige la prohibición de divorcio.

Otras interpretaciones, como la «inclusiva» («el que repudia a su esposa, comete adulterio, incluso en caso de fornicación»)²⁴ y la «preteritiva» («el que repudia a su esposa —excepto en caso de fornicación cometida anteriormente— comete adulterio»)²⁵ han quedado hoy, en buena parte, descartadas del debate, porque los datos filológicos son inequívocos. J. Dupont ha constatado, con razón, que la verdadera dificultad no estriba en explicar el texto bíblico, sino en el hecho de no haberlo entendido tantos y tan buenos autores²⁶.

2. La palabra *πορνεία* solo puede designar un desorden sexual, que en una mujer casada podría ser adulterio.

Πορνεία es un término general que significa «cualquier tipo de trato sexual ilegítimo»²⁷. Si designa un determinado género de fornicación,

23 Cf. Niederwimmer*, 52. Pesch*, 74-76 matiza mucho al valorar esta evolución hacia el derecho eclesial ya en el NT. Yo quiero señalar esto precisamente porque no puedo ver —a mi pesar— en la prohibición del divorcio por parte de Jesús una mera «llamada a nuestro corazón, a nuestra conciencia, a nuestro amor» (77).

24 Ott*, 289-299, Vogt*, 149-153; Ljungman (cf. bibliografía sobre Mt 5, 17-20), 81 («el *λόγος πορνείας* no modifica nada» en el adulterio). Pero en Mt 19, 9 tendría que figurar *μηδέ*, no *μή Παρεκτος* no puede tener un sentido inclusivo; esto sería posible únicamente en una enumeración (Dupont* 104).

25 Zahn, 238, 583, Lohmeyer, 130 Esta interpretación es imposible en 19, 9 y por eso tampoco encaja en 5, 32

26 Dupont*, 103

27 Bauer, Wb s. v.

el contexto lo especifica en cada caso Πορνεία puede designar además, en sentido figurado y dentro de la tradición veterotestamentaria, la idolatría

a) Estas constataciones implican, a mi juicio, un mentís rotundo a una interpretación ya bastante antigua²⁸, reiterada por Bonsirven y Baltensweiler²⁹ y hoy muy popular sobre todo en la exégesis católica³⁰, según la cual πορνεία debe entenderse partiendo de la prohibición del incesto en Lev 18. Habida cuenta de que un prosélito era para los rabinos como un recién nacido, los matrimonios con parientes ex paganos no siempre se consideraban en el judaísmo como incestuosos, porque los parientes paganos del prosélito «recién nacido» ya no eran considerados como parientes³¹. Mateo, quizá al igual que Hech 15, 20-29, habría declarado ilegítimos los matrimonios entre parientes celebrados conforme al uso pagano. Pero esta interpretación es, a mi juicio, totalmente improbable, ya que 1 el contexto no sugiere para nada que Mt entienda la πορνεία en sentido tan estricto y que su excepción se refiera solo a ex paganos, 2 en consecuencia, ningún Padre de la Iglesia y ningún exegeta hasta la época moderna habría comprendido a qué se refería el texto, 3 en Lev 18 falta justamente la palabra πορνεία, 4 la expresión παρεκτος λογου πορνειας es una clara referencia a Dt 24, 1³², entonces habrá que hablar de las razones del divorcio en matrimonios legítimos y no de la invalidez de matrimonios ilegítimos. En suma esta exégesis es un «malabarismo»³³ que solo sirve para no dejar aflorar un conflicto (a mi juicio, solo presunto) de este pasaje con el derecho canónico de la Iglesia católica.

b) El sentido general de πορνεία impide precisar más el significado de la «fornicación». No cabe concretar el término πορνεία como for-

28 Vision panorámica sobre los orígenes de esta interpretación defendida desde 1844, en Ott*, 261-266.

29 Bonsirven*, 43-60, Baltensweiler*, 87-102.

30 Defendida, por ejemplo, por J. B. Bauer, *Die matthäische Ehescheidungsklausel* (Mt 5, 32 und 19, 9), en *Evangelienforschung*, Graz 1968, 147-158 (con reservas), Bonnard, 283, Guelich***, 210 (solo para el Mt redaccional), Fitzmyer*, 97 (basado en la prohibición del matrimonio con sobrina en Qumrán, en el contexto de la prohibición del divorcio), Meier, *Law*, 147-150 (allí se encontraran muchos otros defensores de esta interpretación, nota 54), R. Schnackenburg, *Die Ehe nach dem Neuen Testament*, en *Id., Schriften zum Neuen Testament*, München 1971, 419s.

31 Bill III, 353-358.

32 La referencia a Dt 24, 1 es indudable, ya que la traducción del *nomen rectum* דָּבָר como *nomen regens* en conexión con Dt 24, 1 se puede documentar con textos rabínicos, cf. Schaller*, 235, nota 33.

33 Pesch*, 39.

nicación durante el noviazgo³⁴, como relaciones sexuales prematrimoniales³⁵, como adulterio permanente sin arrepentimiento o como prostitución de la mujer casada³⁶, como concubinato³⁷, como «desenfreno»³⁸ o como flirteo con otro hombre³⁹. Casi siempre es la propia moral sexual del exegeta la que preside tales intentos.

c) Πορνεία significa en nuestro texto actividad sexual de la mujer fuera del matrimonio, es decir, prácticamente adulterio⁴⁰. Esto se desprende del contexto: se está hablando de mujeres casadas. Además, es lo que mejor concuerda con la disputa sobre la exégesis del «tema deshonoroso» en el judaísmo, que se presupone en Mt 19, 3-9⁴¹. Hay que explicar, sobre todo, por qué figura la palabra πορνεία y no μοιχεία. Hay tres razones para ello. 1. En la tradición lingüística de la Biblia se utiliza la raíz μοιχ- en referencia al varón y πορν- en referencia a la mujer⁴². 2. Ambas raíces no designan cosas diversas, sino que μοιχεία es una forma específica de πορνεία, de suerte que las dos palabras

34 Isaksson*, 135-140

35 A. Fridrichsen, «*Excepta fornicationis causa*» SEA 9 (1944) 54-58, algo similar afirma ya Paulus I, 530-535.

36 Sand*, 127s (siguiendo a los profetas del AT), A. Kretzer, *Die Frage Ehe auf Dauer und ihre mögliche Trennung nach Mt 19, 3-12*, en H. Merkley y otros (eds.), *Biblische Randbemerkungen* (Schuler-FS R. Schnackenburg) Würzburg 1974, 220 (infidelidad crónica).

37 A. Vaccari, *O divorcio nos Evangelhos* RCB 7 (1963) 60-79 (la mujer debe ser despedida si no está casada).

38 Bornhauser***, 82.

39 Zahn, 239s «cualquier gesto lascivo de la mujer casada en el trato con un hombre extraño».

40 El problema más importante en la historia de la exégesis fue siempre el de saber si πορνεία significaba solo un acto sexual fuera del matrimonio, como sostienen Juan Crisóstomo, 17, 4 = 312, Lutero II, 642 (en todo caso, Lutero hubo de permitir por razones pastorales otros motivos de divorcio, por ejemplo abandono deliberado, negativa al trato sexual en el matrimonio, ocasión de pecado grave, cf. Dieterich*, 69-74), Calvino II, 125, Maldonado, 118-120, o si la πορνεία podía entenderse en sentido figurado o era símbolo de otros pecados. Ya Heras m. 4, 1, 9 la extiende a los pecados de los paganos. Agustín*** debate el problema en detalle (1, 16 [43-50]) y llama adulterio a la incredulidad (44), la idolatría (45), la avaricia y la pasión desordenada (46) y a todo lo que incite a ello (47). En la época de la Reforma, Zwinglio, 228 («non ut caeteras causas divortii excludat») y H. Bullinger, *Der christliche Ehestand*, Zurich 1540, cap. 25, 5, defienden una interpretación amplia, Calvino una interpretación estricta (Schellong***, 60s). Exegéticamente las ampliaciones a pecados no sexuales no aparecen respaldadas por el texto Mt 5, 32, 19, 9.

41 Sobre este punto y sobre la posición de la escuela de Shammai, especialmente afín a la comunidad de Mt, cf. comentario a Mt 19, 1-2.

42 Documentos en Bauer*, 27.

pueden aparecer como sinónimas⁴³ 3 El par μοιχεία/μοιχεύω desentonaría literariamente

En la comunidad mateana rige, pues, la prohibición del divorcio establecida por Jesús, a menos que se trate de un caso de adulterio. De ese modo la comunidad asume una creencia judía: la fornicación es una infamia que profana la tierra de Israel⁴⁴. No se plantea la cuestión de si el adulterio no podría perdonarse también a la luz del amor de Dios⁴⁵. Parece que la comunidad mateana adopta una perspectiva cultural-ritual, como el judaísmo: el adulterio y la fornicación son una mancha que destruye el matrimonio. Con el adulterio, el matrimonio está ya destruido. Por eso, el divorcio en caso de adulterio es un deber para el judaísmo⁴⁶. La cláusula mateana sobre la fornicación deja abierta la cuestión de si en caso de fornicación *tiene que* disolverse o solo *puede* disolverse un matrimonio. Tanto el transfondo judío como la historia de la exégesis cristiana primitiva inclinan a pensar lo primero⁴⁷. Esa cláusula, en efecto, no fue considerada

43 Documentos en favor del uso sinónimo de πορνεία y μοιχεία en F Hauck-S Schulz, Πορνή κτλ, en ThWNT VI, 584, 20ss, 587, 12ss

44 Cf Lev 18, 25 28, 19, 29, Dt 24, 4, Os 4, 2s, Jer 3, 1-3 9

45 En el debate sobre la prohibición de segundas nupcias influyó muy pronto la idea de que las segundas nupcias excluían una reconciliación de los cónyuges divorciados, pero esta idea solo aparece por primera vez, después de Mt, en Hermas m 4, 7s 10s, texto clásico Tomás de Aquino, *STh* (supl.) 3, q 62 a 6 Por eso (*ibid* a 2 *corpus*) no se debe repudiar a una adúltera si se arrepiente, si no se arrepiente, tiene que ser repudiada para que no parezca haber connivencia con el pecado («ne peccato eius consentire videatur») En los textos de la Reforma sobre el matrimonio, el objetivo de la reconciliación reviste gran importancia, cf Lutero II, 643s, WA 32***, 379 (a diferencia del derecho de divorcio civil, hay que aconsejar a los cristianos el perdón y la reconciliación, a condición de que ello no incite al pecado «con la esperanza de la gracia y el perdón»), Bullinger, *Der christliche Ehestand*, cap 25, 2 4 Pero está claro que tal idea no aparece en Mateo Es, a mi juicio, un intento secundario de motivar en sentido cristiano la prohibición de las segundas nupcias En el judaísmo estaba incluso mal vista la reconciliación de los divorciados, cf Filón, *Spec Leg*, 3, 31

46 Sota 5, 1 (la adúltera está prohibida para su marido por razones de pureza legal), cf. bGit 90b («precepto de la *torá*»), Prov (LXX) 18, 22 (ὁ κατεχων μοιχαλιδα ἄσεβης)

47 Hermas m 4, 1, 5 (si el marido conoce el adulterio de la esposa y no se divorcia, compartirá el pecado), cf también Teodoreto de Ciro, *Graec. aff cur*, 9 = PG 83, 1053s (κελευει), Eutimio Zigabeno sobre 19, 9 = 517, en occidente, Justino *Apol*, 2, 2 (Flora [?] considera pecado seguir conviviendo

por la comunidad como liberalización de una prohibición demasiado severa, sino más bien como precepto de Dios que protegía de la impureza. La praxis de la comunidad mateana aparece, pues, afín a la de los shammaítas, mientras que Jesús se aproxima más a los esenios.

La prohibición de casarse con una divorciada amplía la prohibición veterotestamentaria de contraer segundas nupcias con la propia mujer divorciada (Dt 24, 4), incluyendo a todas las mujeres separadas. También esta prohibición delata un pensamiento cúl-tico-ritual. Sus consecuencias funestas para las mujeres divorciadas quedan atenuadas en la comunidad mateana, al menos para esposas de cristianos: como el divorcio solo es posible en caso de fornicación, únicamente se amplía a la prohibición de casarse con una adúltera.

La antítesis refleja, pues, la práctica conyugal de la comunidad mateana. La voz del evangelista la refleja solo al confrontar explícitamente esta práctica con el antiguo testamento. Mt 19, 3-9 pondrá en claro el modo. Llama la atención que el evangelista no contemple aquí la praxis de su comunidad, como en el proceso de excomunión 18, 15-17, desde la idea básica del perdón de Dios. En este sentido nuestro texto no es específicamente mateano. Pero es mateano que el evangelista asuma la praxis de su comunidad.

Historia de la influencia

La historia de la influencia⁴⁸ refleja la diversa regulación jurídica del divorcio en las diversas confesiones. Es bien conocida la posición básica de las grandes confesiones; los pastores de

con su marido impuro), Tertuliano, *Marc*, 4, 34, 7 (*macula*); Hilario, 940 (*prescribens*), *Opus imperfectum*, 32, 9 = 802. Esto se corresponde, por lo demás, con la sensibilidad jurídica griega y con la *lex Iulia*, que obliga al repudio de las esposas adúlteras (F. Hauck, *Μοιχεύω κτλ*, en ThWNT IV, 740, 38s; 741, 7ss).

48. Un autor clásico e imprescindible es Ott*. Pueden ser parcialmente útiles Denner* (solo para la patrística) y Vogt* (para la exégesis católica postridentina). Los textos católicos relevantes a nivel canónico han sido correctamente estudiados en Riedel-Spangenberg*, 23-30, 34-36, 79-130. Dieterich* orienta sobre teoría y práctica del protestantismo en siglos pasados. Un

almas saben sus consecuencias Solo voy a sugerir aquí algunas líneas capitales, ciñéndome a la posición de las grandes Iglesias.

a) La *posición católica*, que prevé la posibilidad de una separación de mesa, lecho y habitación permaneciendo el vínculo del matrimonio⁴⁹, tiene especial afinidad, a mi juicio, con la posición de Mt Es sorprendente la ola de bibliografía católica que es, sin embargo, expresión de una gran inseguridad Hay sin duda diferencias Mateo habla de ἀπόλυσις⁵⁰ y no distingue entre posibilidad de separación e imposibilidad de divorcio por permanecer el vínculo conyugal Y a la inversa, la perspectiva de la πορνεία no reviste ya importancia para la «separatio tori, mensae et habitationis» Pero el punto decisivo donde converge Mateo y la praxis católica estriba en la prohibición de casarse con una divorciada A eso corresponde el rechazo de un segundo matrimonio, que los Padres de la Iglesia mantuvieron generalmente con gran firmeza⁵¹, solo en el siglo IV se inicia un cambio en oriente⁵². Desde entonces nace

buen material para la historia de la exégesis, especialmente en la Iglesia antigua, lo ofrecen también Dupont* (*passim*), Moingt*, Nautin* y sobre todo Crouzel* Olsen*, yendo más allá de Dieterich*, aborda la exégesis católica en la época de la Reforma y la Reforma inglesa, centrando el interés en la historia de la exégesis y no en el derecho canónico Dombois* es muy valioso por su consideración global A nivel de derecho eclesial son fundamentales los cánones 1151-1155 del CIC de 1983 Debo mucho en este punto a la ayuda de Andreas Ennulat

49 Aparece formulado con especial claridad por Agustín y Jerónimo Cf por ejemplo Agustín, *Nupt concup*, 1, 10, *Adult con*, 2, 4, sobre Agustín en conjunto M F Berrouard, *Saint Augustin et l'indissolubilité du mariage*, St Patr 11 (TU 108), 291-306 Para la postura de Jerónimo son importantes, sobre todo, las dos cartas 77 a Oceanus y 55 a Amandus, donde recuerda la prohibición del matrimonio con una divorciada Mt 5, 32 —cualquiera que hubiese sido la razón del divorcio— (*Ep*, 55, 4 = BKV II/18, 348) Entre los textos conciliares son especialmente importantes concilio de Elvira can 8-10 (cf Dz 52a), Concilio de Arles can 10 (textos completos en Dombois*, 24s), la línea «dura» de la Iglesia latina se impone desde el *Decretum Gratiani* (s XII), cf Riedel-Spangenberg*, 97ss

50 Sobre ἀπόλυσις como expresión técnica para designar el divorcio, cf Fitzmyer*, 90s

51 Ejemplos Hermas m 4, 6, Justino, *Apol*, 1, 15, Atenagoras, *Suppl*, 33 = BKV I/12, 322 (el segundo matrimonio es solo un adulterio embellecido, aun después de la muerte de la primera esposa), Clemente Alejandrino, *Strom*, II, 23 (145, 3 = BKV II/17, 255), Tertuliano, *Monog*, 9 = BKV I/24, 496 (separación solo por el tributo de la muerte, etc)

52 La práctica de las segundas nupcias de divorciados se ha dado siempre en oriente y en occidente (cf por ejemplo Orígenes sobre Mt 14, 23 = 340 o la polémica de Agustín con Polencio en *De adulterinis coniugis*) Pero los Padres de la Iglesia conceden las segundas nupcias con reservas, incluso en

la tendencia a equiparar al hombre y la mujer en el derecho canónico⁵³ Mt 5, 32 está formulado solo de cara al varón. De Mt 5, 32b se desprende también que ninguna mujer puede casarse con un hombre divorciado. Esto significa que Mt 5, 32 lleva, en una equiparación consecuente de varón y mujer, al postulado de la prohibición de casarse hombres y mujeres divorciados, es decir, a una forma de «divorcio» (solo en caso de fornicación) que solo difiere de la forma judía en que no encierra ninguna posibilidad de segundas nupcias. Esto equivale exactamente, incluso en la terminología, a la separación de lecho, mesa y habitación⁵⁴. De ahí que no exista una solución canónica tan afín a la mateana como la católica. Esto resulta claro teniendo presente v. 32b⁵⁵. Las innumerables «échappatoires»⁵⁶ a Mt 5, 32, nacidas en última instancia de motivos apologeticos, son a mi juicio esfuerzos inútiles precisamente en el campo católico.

b) En las *Iglesias ortodoxas* los divorciados pueden contraer un segundo matrimonio una vez cumplida la penitencia. Ya algunos Padres griegos admiten cautamente las segundas nupcias⁵⁷. En la tradición oriental persistió siempre la creencia de que el adulterio disuelve de hecho el matrimonio⁵⁸. De ese modo se otorga la posibilidad de un segundo matrimonio para divorciados, no en virtud del derecho (τάξις) divino,

oriente, cf. Basilio, *Ep*, 188 (*ad Amphilocho* = BKV I/46, 193 (expiación canónica prolongada en caso de matrimonio reiterado de divorciados), además, canon 9, *Ep*, 199 canon 21, 35, 41, 48, *Ep*, 217 canon 68s, Epifanio, *Haer*, 59, 4, 9 = PG 41, 1024s (a causa de la debilidad), Ambrosiaster sobre 1 Cor 7, 11 = PL 17, 218, 225 (solo para el marido es posible un nuevo casamiento después de divorcio). Crouzel*, 361 habla de «extrême rareté» de apoyos explícitos.

53 «Nec viro licet quod mulieri non licet» (Ambrosio, *Abraham*, 1, 4, 25 = CSEL 32 I/2, 519), Jerónimo, *Ep*, 77, 3 («quidquid viris iubetur, hoc consequenter redundat ad feminas»). Expresiones similares se encuentran en muchos autores, sobre todo latinos.

54 La formulación aparece por primera vez en Justino, *Apol*, 2, 2 (separación de mesa y lecho).

55 Esto lo ha visto, casi como único autor católico, Dupont*, cf. especialmente 136-157. Crouzel*, 379s pregunta con razón qué significa que los Padres de la Iglesia no tuvieran los problemas que los exegetas posteriores (católicos) tienen con la cláusula de la fornicación.

56 Dupont*, 114.

57 Cf. *supra*, nota 51.

58 Formulación clásica en Teodoro de Heraclea fr. 34 = Reuss, 66 οὐ το ῥεπουδιον λυει τον γαμον, ἀλλὰ ἡ πρᾶξις, algo similar Cirilo de Alejandría fr. 61 = Reuss, 172, Erasmo, *Paraphrasis* a 19, 9 («quae alteri viro sui fecit copiam [= posibilidad], iam uxor esse desit»). Cf. Crouzel*, 363-366.

sino con arreglo al principio pastoral de la concesión (ἐπιεικεία, οἰκονομία)⁵⁹ Los motivos de divorcio se estiman en sentido restrictivo, pero sin limitarse a los casos de adulterio Partiendo de Mt 5, 32, se toma en serio la πορνεία como razón para el divorcio, pero se deja de lado la prohibición de casarse con personas divorciadas en consideración a la debilidad humana (cf Mt 19, 8)⁶⁰

c) La posición ortodoxa revivió en las *Iglesias reformadas*, quizá a través de Erasmo⁶¹ También los reformadores subrayan que el matrimonio queda destruido por el adulterio, por eso es posible el divorcio⁶² Un factor más esencial para el proceso ulterior y que resulta nuevo respecto a las Iglesias orientales es la noción que la Reforma tiene del matrimonio como «asunto mundano»⁶³ Esta noción tuvo diversas consecuencias condujo primero a una gran incertidumbre sobre el modo de resolver el tema del divorcio como problema *canónico* Nacieron así, en breve, los tribunales mixtos eclesiástico-seculares de la época de la Reforma⁶⁴ A medio plazo, la jurisdicción sobre el divorcio pasó a ser un asunto secular, y las regulaciones canónicas vinculantes pasaron a segundo plano A nivel teológico, este proceso se acompañó de la creencia básica de que la prohibición por Jesús del divorcio no era una ley, sino un postulado ético que era preciso distinguir del derecho civil⁶⁵ Esto posibilitaba una labor pastoral presidida por el amor y la atención a la situación concreta de un matrimonio, e hizo también que la Iglesia se adaptara realmente al derecho conyugal secular o a la realidad (pe-

59 Cf Dombois*, 27s, 37s La introducción del concepto de οἰκονομία me parece importante como expresión del intento de entender toda fórmula jurídica en su referencia al ser humano

60 ¿Esta Mt 19, 9 más próximo a la posición ortodoxa?

61 Cf Olsen*, 20-27 De modo similar defendió por ejemplo Cayetano o Ambrosio Catarino la posición «oriental» (cf Ott*, 164-172), que no fue condenada formalmente en el concilio de Trento (Dz 977, sess 24, can 7)

62 Lutero, WA 32***, 379 y *passim*

63 Cf Lutero, *De Capt Babyl*, WA 6, 550, *Von echelichen Leben*, WA 10/II, 283, *Traubuchlein fur die einfaltigen Pfarrherren*, BSLK⁴ 528, cf Dieterich* 32s

64 Dieterich*, 83-92, sobre el área reformada M E Schild, *Ehe Ehe-recht Ehescheidung* VII, en TRE IX, 342

65 Ejemplos EKD-Denkschrift von 1969, en *Die Denkschriften der EKD* III *Ehe*, *Familie Sexualitat Jugend*, Gutersloh 1981 (GTB 416), 28 « ninguna indicación para la praxis jurídica, sino un nuevo *ethos*», H Söe, *Christliche Ethik*, Munchen ²1957, 305s « un malentendido el interpretar las palabras de Jesús como ley», A Stein, *Ehe Ehe-recht Ehescheidung* IX, en TRE IX, 360, recomienda orientarse para el tema del divorcio en Jn 8, 1-11 y no en nuestro texto

cadora) mundana del matrimonio y anunciara la gracia de Dios en todas las situaciones sin distinción⁶⁶.

Las deficiencias son grandes en todas las confesiones. La legislación *canónica* inmovilista sobre el divorcio en el catolicismo les parece a muchas personas lo contrario del amor y de la indulgencia de Dios. La ausencia de un derecho eclesial sobre el divorcio en el protestantismo⁶⁷ induce, en cambio, a que cada pastor se encuentre abandonado a su suerte y tenga que elegir generalmente la vía de menor resistencia, es decir, la aprobación de hecho. El pastor protestante ve el reverso de la espléndida tesis de Lutero según la cual el amor no necesita leyes⁶⁸, y cabe preguntar si las leyes del amor no podrían ayudar a no aceptarlo todo y callar a todo. A un protestante que es consciente de la falta de credibilidad de su propia Iglesia le hace vacilar ver cómo entre los hermanos católicos, que sufren bajo la situación de su Iglesia, se propaga la tesis de que la prohibición del divorcio por Jesús no es un precepto jurídico⁶⁹, es decir, esa problemática tesis donde el protestante ve una de las causas de la miseria en su propia Iglesia.

La historia de la influencia de Mt 5, 32 en el derecho canónico católico pone en claro que el recurso al texto bíblico no resuelve por sí solo los problemas. Al contrario: si el católico considera en términos biblicistas la regulación de Mt 5, 32, puede estar muy satisfecho con su prolongación en la propia Iglesia. Pero ¿no hay un contraste entre la realización de Mt 5, 32 en la Iglesia católica y el núcleo del mensaje de Jesús: el amor incondicional de Dios al hombre? Entonces habrá que abordar también Mt 5, 32 críticamente, como un posible germen de este contraste. Sí,

66 Especialmente en Lutero, que considera el divorcio tan detestable que preferiría, en caso extremo, una bigamia (*De Capt. Babyl.*, WA 6, 559), llama la atención que sus reflexiones sobre las razones de divorcio no se orientan tanto en la Biblia y la tradición como en las experiencias pastorales. Por eso el abandono culpable como motivo de divorcio o la idea pedagógica de la evitación de un pecado aún mayor reviste gran importancia en sus reflexiones. Calvino, en cambio, reconoce solo el adulterio como razón de divorcio para cristianos, basándose en la Biblia (Schellong***, 58-61)

67 Cf. para la situación en el área evangélica *Eheverstandnis**, 32-46

68. *De Capt. Babyl.*, WA 6, 554.

69 Cf. *supra*, nota 17

ya en la propia negativa peculiar y absoluta de Jesús al divorcio y al casamiento con personas separadas había un momento de potencial desamor. Y a la inversa, el protestante que padece la postura incomprometida de su Iglesia, ve el claro ordenamiento eclesial de Mateo y la incondicionalidad del postulado de Jesús sobre el único matrimonio vitalicio como una invitación positiva a la reflexión. Las innegables trabas del ordenamiento divino, que constituyen para tantas personas en la Iglesia católica una carga y una coerción, plantean en las Iglesias protestantes la urgente pregunta de si no hay unos signos de orientación puestos por Dios que el cristiano en modo alguno puede desdeñar.

La cuestión es, pues, saber qué relación guarda el amor de Dios al hombre con el postulado incondicional de la indisolubilidad del matrimonio. Ambas cosas se dan en Jesús, pero sin estar ligadas por una reflexión sistemática. Adoptando la expresión «fidelidad libre» de R. Pesch⁷⁰, se podría formular así el tema: la cuestión es, para las dos confesiones, de qué modo la fidelidad exigida por Dios permanece libre en el matrimonio sin relativizarse.

4 Cuarta antítesis sobre el juramento (5, 33-37)

Bibliografía Bauernfeind, O., *Der Eid in der Sicht des Neuen Testaments*, en H. Bethke (ed.), *Eid, Gewissen, Treuepflicht*, Frankfurt 1965, 79-112, Dautzenberg, G., *Ist das Schwurverbot Mt 5, 33-37, Jak 5, 12 ein Beispiel für die Torakritik Jesu?* BZ NF 25 (1981) 47-66, Hirzel, R., *Der Eid. Ein Beitrag zu seiner Geschichte*, Leipzig 1902, Honecker, M., *Der Eid heute angesichts seiner reformatorischen Beurteilung und der abendländischen Eidestradition*, en G. Niemeier (ed.), *Ich schwore*, München 1968, 27-92, Kutsch, E., «Eure Rede aber sei ja ja, nein nein» EvTh 20 (1960) 206-218, Stahlin, G., *Zum Gebrauch von Beateuerungsformeln im Neuen Testament* NT 5 (1962) 115-413, Zeller, *Mahnsprüche*, 124-126.

Más bibliografía ** cf. en 5, 21-48 *supra*, 343s, bibliografía *** sobre el sermón de la montaña en Mt 5-7 *supra*, 263ss.

33 «Habéis oído también que se dijo a los antiguos:
‘No perjurarás,
sino que cumplirás al Señor tus juramentos’.

- 34 Pero yo os digo:
no juréis en absoluto;
por el cielo no¹,
porque 'es el trono de Dios';
- 35 por la tierra tampoco,
porque 'es el estrado de sus pies';
por² Jerusalén tampoco,
porque 'es la ciudad del gran rey';
- 36 no jures tampoco por tu cabeza,
porque no puedes volver blanco ni negro un solo pelo.
- 37 Sea vuestro lenguaje 'sí, sí', 'no, no';
lo que pasa de ahí procede del mal».

Análisis

1 *Estructura* La tesis evoca el v 21 (como allí, fórmula introductoria completa, formulación bimembre) Introduce la segunda mitad de la serie antitética mateana Por primera vez aparece la antítesis formulada como prohibición (al igual que en v 39) La prohibición general (ὅλως) se desarrolla mediante cuatro breves frases introducidas con la partícula μήτε Tres de ellas son simétricas: el cielo, la tierra y Jerusalén se implican entre sí, cada una de las frases explicativas con ὅτι contiene una alusión veterotestamentaria y concluye con una referencia a Dios La cuarta frase (v 36), introducida con la partícula μήτε, se sale de la serie en el contenido y en la forma³ El v 37 es una nueva oración principal con alocución en segunda persona de plural, como el v 34

2 *Historia de la tradición* La antítesis no es de una pieza El v 36 es sorprendente Llama la atención que Jesús argumente con la Escritura (v 34ss) Los v 34s 37 tienen una variante en Sant 5, 12 que no aparece formulada como antítesis

1 Μῆτε significa aquí (aditivamente) «tampoco» (= μηδε) y no (partitivamente) «ni» Cf Ap 7, 1,3, 9, 21 (οὐτε), Arriano, *Anábasis* (ed G Roos, Leipzig 1907), 7, 14, 3 (οὐτε = ni siquiera), Mayser II/3, 172 Μῆτε y μηδε se confunden a menudo en los mss del NT (Bl-Debr-Rehkopf § 445, nota 1)

2 Εἰς en medio de la serie con ἐν es llamativo ¿Se hace referencia al juramento solemne «de cara a» Jerusalén? No consta en documentos judíos una fórmula de juramento con el nombre de Jerusalén, cf Bill I, 333

3 Formalmente, repetición de ὁμνῶ en 2 pers sing, en cuanto al contenido, sustitución de juramento «humano» en lugar de «sobrehumano», fundamentación heterogénea Ausencia de alusión al AT

a) El *fragmento tradicional originario* tiene que reconstruirse con ayuda de Sant 5, 12⁴ Este versículo contiene un fondo de las «especificaciones» de v 34ss, pero sin las alusiones bíblicas y sin el v 36, su segunda parte coincide con la exhortación positiva de Mt 5, 37, habla de un doble sí y no, aunque formulado en línea predicativa «Vuestro sí sea sí y vuestro no, no» El final difiere totalmente de Mt 5, 37b

Sant 5, 12 permite, a mi juicio, inferir las siguientes conclusiones

- 1 Mt 5, 36 es una añadido secundario
- 2 La formulación antitética no es originaria⁵ Así lo indica el hecho de que la tesis de v 33 no incluya ninguna referencia clara al AT y no haya correspondencias lingüísticas entre tesis y antítesis El texto 5, 33s difiere, pues, de 5, 21s y 5, 27s
- 3 Un fondo de v 34s puede haber pertenecido al texto originario Son secundarias, sobre todo, las justificaciones veterotestamentarias De ser esto correcto, la parte de prohibición y de precepto en la frase exhortativa sería de igual extensión que en Sant 5, 12⁶
- 4 La fórmula predicativa del doble sí y no, que encontramos en Sant 5, 12, es originaria La fórmula, en efecto, aparece sobre todo en la tradición de la Iglesia antigua, incluso allí donde la influencia de Mt 5, 37 es inequívoca⁷
- 5 La conclusión es absolutamente incierta

4 Otro paralelo estricto aparece en esl Hen 49, 1 (versión larga) «Yo (Henoc) no os juro ni por el cielo ni por la tierra Pues así dice el Señor Lo mío no es el juramento ni la injusticia, sino la verdad Y como entre los hombres no hay verdad, pueden jurar (!) con la expresión 'sí, sí' o 'no, no'» El pasaje, que se puede desligar fácilmente del contexto, es un añadido cristiano según A Vaillant, *Le Livre des secrets d'Henoch*, Paris 1952, 109 nota 7, y U Fischer, *Eschatologie und Jenseuserwartung im hellenistischen Diaspora judentum*, 1978 (BZNW 44), 37-39

5 En favor del carácter originario de la forma antitética se pronuncian Strecker**, 58, 62 (v 37 es un «añadido secundario, eticizante, a la antítesis originaria 33 34a») y Guelich***, 211 216, 249 (antítesis original 33a 34a 37a, a diferencia de 33a, 33b habla de juramento promisorio y es secundario junto con 34b-36) Según Ogawa, *Histoire* 131, y Stendahl, 679h, la antítesis es redaccional, según Wrege***, 74, es pre-mateana, pero muy tardía («círculos pagano-cristianos que resolvieron el problema cristológico»)

6 En favor del carácter de añadido secundario de las alusiones veterotestamentarias está la ausencia, en general, de citas del AT en exhortaciones sapienciales Ἱεροσολύμα figura en la forma griega del nombre El paralelo Mt 23, 22 es asimismo relativamente tardío

7 Justino, *Apol* , 1, 16, 5, Clemente Alejandrino, *Strom* , 5, 99, 1, 7, 67, 5 Pseudo Clemente, *Hom* , 3, 55, 1, 19, 2, 4, *Const Ap* , 5, 12, 6, Jeû 2, 43 = GCS 45, 305, Epifanio, *Haer* , 19, 6, 2 = PG 41, 269 Justino y Jeû no conocen Sant, Pseudo Clemente probablemente tampoco, Clemente Alejandrino sí, pero no le cita (cf F Mussner, *Der Jakobusbrief*, 1964 [HK 13/1], 39) Sorprende que el texto original influya aquí a base de la tradición oral, tanto más porque en la mayoría de los pasajes mencionados se cita a Mt 5, 37, cf Guelich, *Not to Annul***, 159-163, G Strecker, *Eine Evangelienharmonie bei Justin und Pseudoklemens?* NTS 24 (1977-1978) 308

Mt 5, 37b podría estar formulado redaccionalmente⁸, pero la frase final de Sant 5, 12 («para no exponeros a un juicio») tampoco es antigua⁹

En suma En los comienzos de la tradición había una sentencia exhortativa bimembre (prohibición/precepto) en segunda persona del plural, conservada en su estructura fundamental en Sant 5, 12

b) *Partes secundarias* 1) V 33 Οὐκ ἐπιорκησεῖς no figura en el AT y no ofrece lingüísticamente relación con el precepto del decálogo sobre el nombre de Dios (Ex 20, 7) ni con Lev 19, 12 En cambio, esta prohibición aparece en la parenesis helenístico-judía (Pseudo-Focílides, 16, Sib 2, 68, cf Filon, *Spec Leg* , 2, 224, Did 2, 3) La segunda parte evoca lejanamente Sal 49, 14, pero ahí se habla de votos (εὐχαι) Las dos partes de la tesis tienen una relación desigual con la antítesis la prohibición del v 33a queda reforzada y el precepto de v 33b desaparece Ἀποδίδωμι ὄρκον es inusual en lenguaje judeohelenista, pero es una expresión griega¹⁰ El v 33 deriva probablemente de una comunidad judeocristiana grecoparlante que, partiendo de la primera y la segunda antítesis¹¹ y evocando el segundo precepto del decálogo Ex 20, 7¹² y series de prohibiciones éticas similares¹³, formuló antitéticamente la prohibición del juramento La idea de que v 33b sea secundario respecto a v 33a es una hipótesis innecesaria¹⁴

2) Son secundarias las ampliaciones desde el AT a las tres fórmulas sustitutivas del juramento en v 34s Como son perfectamente simétricas, están formuladas en una línea continua No es posible saber ya si se presupone el texto hebreo o el texto griego

8 Cf Introduccion, p 58ss Son de Mt πονηρος y el lexema περισσ-

9 Mt difícilmente hubiera omitido esta referencia al ultimo juicio, cf 5, 26 30

10 Por ejemplo, Demostenes, *Or* , 19, 318, Esquines, *Or* 3, 74, *Ditt Syll* ⁴ 150, 16, P Oxy 1026, 6 (prestar juramento)

11 ¿La estructura bimembre de v 21 fue imitada en v 33?

12 Aplicacion judia del segundo precepto al juramento en Filon, *Decal* , 82-95 y Bill I, 326

13 Cf Jer 7, 9, gr Bar 4, 17 (φονοι, μοιχεῖται, πορνεῖται, ἐπιорκεῖται = antitesis 1-4), cf tambien 13, 4

14 Por ejemplo en Manson, *Sayings* 158, Guelich***, 213s, Merklein, *Gottesherrschaft*, 266 En esa linea suele entenderse ορκοι, en conexion indirecta con Sal 50, 14, como juramento promisorio El v 33a hablaria de juramento asertorio y el v 33b de juramento promisorio A mi me cuesta comprender esta argumentacion No se puede argumentar con Sal 50, 14, ya que en el se habla de votos, en el texto griego solo es comun la palabra ἀποδίδωμι (en diversas formas verbales) No aparece ninguna reminiscencia consciente de Sal 50, 14, el v 33b tampoco esta formulado en terminos directamente veterotestamentarios al igual que v 33a

3) Es muy tardío el v 36, que se apoya formalmente en v 34s. Tiene numerosos paralelismos helenísticos y judíos¹⁵

3 *Origen* Habida cuenta de que la prohibición categorica del juramento es algo singular en el judaísmo, hay que afirmar su procedencia de Jesús¹⁶

Explicación

En el v 34 Jesús prohíbe radical y absolutamente (ὁλως)¹⁷ el juramento. El es el primero¹⁸ en inferir de la actitud crítica, difundida en la antigüedad, ante el juramento la consecuencia de una prohibición radical.

La crítica al juramento fue muy frecuente en el helenismo. El juramento es contrario a los principios éticos. El hombre debe inspirar confianza por sí mismo y no ha de estar ligado a ninguna autoridad. El juramento es indigno de un hombre libre¹⁹. La crítica al juramento puede

15 Wettstein I, 305s, textos judíos Sanh 3, 2 = Bill I, 334, bBer 3a (Fiebig*** n.º 185)

16 Dautzenberg* especialmente 65 estima en serio que la prohibición del juramento pudo surgir en una comunidad judeocristiana porque «como enseñanza de Jesús era poco conocida en el cristianismo primitivo». ¿Es realmente pensable una prohibición del juramento —no jesuática, pero tampoco judía (cf *infra*)— como aportación propia de una comunidad judeocristiana al debate sobre el juramento judío? Hay aquí, a mi juicio, un caso clásico para el criterio de disimilitud.

17 Ha habido siempre intentos de evitar el término ὁλως. Ejemplos: Calvino I, 193, Beza, 23 (se trata solo de juramentos «per rem creatam, ut apparet ex proxime sequentibus formulis»). De acuerdo, pero es imposible sustituir ὁλως, con ayuda de *syⁿ* (cf Merx, *Evangelien* II/1, 101s), por ὁμᾶς.

18 Es difícil dar un juicio sobre los pitagóricos. Según Diodoro de Sicilia, 10, 9, Pitágoras recomienda jurar pocas veces. Los «versos dorados» neopitagóricos se refieren a un juramento de la comunidad pitagórica que podría estar relacionado con la disciplina del arcano (cf B. L. van der Waerden, *Die Pythagoräer*, Zurich 1979, 149, 151) y remontarse a una época muy antigua (cf la fórmula de juramento, *ibid.*, 104). Solo textos de la antigüedad tardía apoyan la idea de que los pitagóricos recusaron el juramento (Diógenes Laercio, 8, 22, Jamblico, *Vit. Pyth.*, 9, 47). Históricamente no se puede relacionar la prohibición del juramento con los *praecepta Delphica* de Ditt. Syll.⁴ III, 396 (= n.º 1268, I, 8).

19 Ejemplos: Sófocles, *Oed. Col.*, 650, Querilo Epico en Stob. *Ecl.*, 3, 27, 1, Menandro, *Sententiae*, 592, Plutarco II, 275C (βασανος ἐλευθερων),

adquirir un tono ilustrado, antirreligioso la invocación de los dioses es superflua, porque lo decisivo es la fiabilidad del hombre²⁰, el apoyo de la verdad por la religión ha caducado²¹ Pero la crítica al juramento puede tener también un carácter religioso, especialmente en la antigüedad tardía el verdadero sabio no necesita del juramento porque lleva a Dios en sí²², el juramento supone rebajar a Dios, haciéndolo intervenir en asuntos humanos²³

Muchos de estos temas helenísticos se encuentran también en Filón Pero éste, como judío, aborda la cuestión del juramento teológicamente, desde la santidad de Dios Nadie debe jurar por Dios, porque nadie tiene directamente conocimiento de su ser (*Leg All* , 3, 207) Jurar significa mancillar y profanar el nombre divino (*Spec Leg* 4, 40, *Decal* , 93) La ley dice que la mera palabra de un hombre honrado es un juramento (*Spec Leg* , 2, 2) El jurar con verdad es solo mal menor (*Decal* , 84) El no jurar sería realmente razonable (*Decal* , 84), ya que «el mucho jurar es para el hombre racional una prueba de falta de credibilidad» (*Spec Leg* , 2, 8)

Los esenios, según el relato de F Josefo (*Bell* , 2, 135), rechazaban el juramento y Herodes los dispensó del juramento de fidelidad (*Ant* , 15, 371) Pero en la realidad no solo se practicaba entre ellos el juramento al entrar en la secta (1 QS 5, 8-11), sino también el juramento ante los tribunales, lo peculiar de ellos parece haber sido que prohibían el juramento privado y permitían únicamente el juramento en el juicio (CDC 9, 8-12, 15, 3s), y que evitaban el nombre de Dios (CDC 15, 1)

En el judaísmo rabínico influyó la crítica profética (por ejemplo Os 4, 2) y sapiencial (Eclo 23, 9-11) al juramento frecuente Se levantó una «valla alrededor de la *torá*», tratando de impedir mediante normas y penas legales el abuso del nombre divino por el perjurio o el juramento superfluo²⁴, y previniendo insistentemente, en la parenesis, contra la

Epicteto, *Ench* , 33, 5 (evitar el juramento en lo posible), Quintiliano, *Inst Orat* , 9, 2, 98 («gravi viro parum convenit») Ya Zeus Padre asintió con la cabeza —a diferencia de Yahve, que jura por sí mismo— como signo de una afirmación fiable (Homero, *Il* , 1, 524-528) Cf Hirzel*, 109-124

20 Esquilo, fr 394 (TGF 114) οὐκ ἄνδρὸς ὅρκου πιστὴς, ἀλλ' ὅρκων ἄνηρ, Cicerón, *Or* , 36, 5 (12) «Graeci noluerint religione videri potius, quam veritate»

21 Documentos en Hirzel*, 113 123

22 M Antonio, 3, 5

23 Simpliciano, *In Epict* 33, 5 (= Dubner 114)

24 Sheb 3, 7 (flagelación en casos de perjuros), bSheb 38a (Bill I, 322s)

ligereza en el jurar²⁵ El segundo precepto del decálogo se entiende como prohibición de perjurios y juramentos innecesarios²⁶. Hay muy pocos enunciados que levanten la «valla» en torno a la *torá* hasta el punto de rechazar todo juramento²⁷.

34.37 Al igual que los rabinos y que Filón, *Jesús* reprueba el abuso del juramento como expresión cotidiana²⁸. Así lo indica la forma del dicho exhortativo y la prohibición de expresiones sustitutivas en v. 34s. Sabemos que en aquella época se juraba en las ocasiones más triviales, mucho más a menudo que hoy²⁹. Jesús se halla, pues, situado plenamente en la tendencia de la parenesis judía, pero rebasa ésta con la prohibición categórica del juramento. El juramento prestado ante el tribunal³⁰ y el juramento de lealtad estatal³¹ quedan implicados, probablemente, solo de modo indirecto en su formulación global. Los ejemplos concretos «ni por el cielo ni por la tierra ni por Jerusalén» refuerzan la prohibición: ésta rige en todas las circunstancias, incluso para fórmulas sustitutivas. «Por el cielo» o «por la tierra» eran fórmulas preferidas en el judaísmo para evitar el nombre de Dios en el juramento. Así pues, también los juramentos «inocuos» quedan prohibidos³². Jesús no sigue la vía de

25. Bill. I, 328-330; también es impresionante bBer 33a = Bill. I, 326 ya el que pronuncia un elogio innecesario quebranta el segundo precepto, pSheb 6, 37a, 54 = Bill. I, 329. máxima seas puro o culpable, no jures nunca Más documentos en Montefiore, bibliografía 48-50

26. Bill I, 326s.

27 Tanch 126 «No creáis que sea lícito jurar en mi nombre Ni siquiera para la confirmación de la verdad está permitido; tampoco le está bien al hombre jurar, para que no aprenda a jugar con los votos y a engañar al prójimo con juramentos», Tanch B § 1, 79a (Bill I, 330) hace depender la licitud de jurar de una religiosidad perfecta. bShebu 36a = Bill. I, 336 «no» es un juramento y «sí» es otro juramento. Los judíos ortodoxos no juran ante tribunal (Lapide***, 76)

28 Cf. Zeller, *Mahnspruche*, 126.

29. Filón, *Decal.*, 92 («mala costumbre», «en cualquier ocasión»). Son instructivos los juramentos que se enumeran en el capítulo fundamental de Shebu 3, 1-9, por ejemplo «juro que voy a comer», «juro que daré a N o no le daré nada. ., que dormiré o no dormiré, que lanzaré una piedrecita al agua...», «alguien jura incumplir un precepto, no tomar ningún *lulav* o no poner *te-philm*», etc

30 Cf. Bill I, 322-325.

31. Cf. J Schneider, 'Ορκος κτλ, en ThWNT V, 459, 35ss; E. Seidl, *Der Eid im römisch-ägyptischen Provinzialrecht* I, Munchen 1933, 44ss *passim*, para Palestina, cf. F Josefo, *Ant.*, 15, 368-372

32. Meier, *Law*, 156

Filón, que recomienda las fórmulas sustitutivas como mal menor para evitar el nombre de Dios³³.

Jesús exige la veracidad absoluta de la palabra humana. «Eliminó la distinción entre las palabras que tienen que ser verdaderas y aquellas otras que no necesitan serlo»³⁴. No debe haber dos géneros de verdad entre los hombres. Jesús coincide en esto con la filosofía antigua y moderna³⁵ y con el humanismo³⁶. El hombre está ligado a Dios en toda su vida cotidiana sin restricción alguna.

Pero eso no abarca todavía la totalidad de lo exigido por Jesús. Su prohibición del juramento es algo más que un «no» categórico a la mentira. Las concreciones de v. 34s muestran que su preocupación era, como la del judaísmo, la santidad del nombre de Dios y la majestad de Dios³⁷. En otros términos, a Jesús no le importa solo la veracidad, y el tema del juramento no sirve solo para ilustrar con un ejemplo lo que es la veracidad. Le preocupa el juramento porque en él se apela al nombre de Dios. En el plano antropológico, el precepto de la veracidad tiene su correlación teológica en el postulado de la santidad del nombre de Dios. Jesús se sitúa así en la línea de la reflexión judía sobre el juramento. Pero es más radicalmente judío que sus contemporáneos³⁸, porque prohíbe absolutamente el juramento³⁹.

33 Cf. *Spec. Leg.*, 2, 3-5.

34. Schlatter, 181.

35 Un ejemplo impresionante de exégesis filosófica de la cuarta antítesis lo ofrece I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, en *Werke* VI, Berlín 1907, 159 (trad. cast. *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid 1986) el juramento implica la superstición, porque presupone que una persona cuya veracidad se pone en tela de juicio «se verá inducida a guardarla mediante una fórmula». La mala consecuencia del juramento que Jesús tuvo presente es, según Kant, que «la importancia superior otorgada al juramento hace casi lícita la mentira común».

36. Ejemplos Shakespeare, *Julius Caesar*, acto II/1 (Bruto) «Waht need we .. / ...other oath / than honesty to honesty engag'd / ...? / Swear priests and cowards and men cautelous, / old feeble carrions...».

37. Meier, *Law*, 155 señala con razón «the well-known axiom beloved of the Germans... 'Gott ist nicht verfugbar'» (Dios no está disponible).

38. Que Jesús no considero la prohibición del juramento como algo contrario al judaísmo se desprende del hecho de que el judío F. Josefo, que ve en los esenios una renuncia radical al juramento, los considera, sin embargo, como una escuela de filósofos judíos eminentes.

39 Zeller, *Mahnspuche*, 126 afirma que la prohibición del juramento por Jesús se limita solo a las relaciones interhumanas, y no entra en conflicto, por

Como otros postulados categóricos de Jesús, también éste tiene una dimensión irreal: Jesús no tiene en cuenta lo que traería consigo una prohibición absoluta del juramento, unas consecuencias de tipo muy problemático⁴⁰, como tampoco las tiene en cuenta en el tema de su postulado de renuncia a la violencia o de la prohibición del divorcio. La voluntad de Dios prevalece sobre todo lo demás. Quizá se puede ver en esta radicalidad un signo del reino de Dios escatológico, al que Jesús se sintió ligado, aunque el texto no lo mencione explícitamente⁴¹.

- 33 La *comunidad* interpretó la prohibición del juramento por Jesús en diversas direcciones. El v. 33 establece su relación con el antiguo testamento. La comunidad sugiere, mediante la forma antitética, que el derecho divino veterotestamentario quedó superado por la predicación de Jesús. La superación no supone solo, en este caso, un momento de profundización, una santificación más amplia del nombre de Dios, sino también un momento de abolición: la reprobación del juramento. La prohibición del juramento se puede contemplar, pues, con ojos judíos no solo como una santificación consecuente del nombre de Dios, en la línea de Filón, F. Josefo y otros, sino también de modo más crítico, porque el juramento es, para el antiguo testamento, una parte sustancial del derecho divino y de los mandamientos (cf. por ejemplo, Núm 5, 19-22). La formulación antitética contiene alguna ambivalencia: la prohibición del juramento por Jesús constituye sin duda el modo más consecuente de evitar el perjurio (v.

tanto, con el precepto veterotestamentario del juramento judicial. La formulación radial (ὅλως) descarta esa interpretación. A mi juicio, también la comunidad que formuló la antítesis entendió de otro modo a Jesús.

40. Por ejemplo, quedarían descartados los juramentos de inocencia para deudores, los juramentos de depósitos (declaración jurada de inocencia de un acusado en ausencia de testigos), también los juramentos de cumplimiento de trabajadores perjudicados, de personas expoliadas o lesionadas (contra la parte contraria perjura) o la posibilidad de juramento para mujeres en procesos de divorcio.

41. Esta propuesta de interpretación presupone la incorrección de otras dos interpretaciones: Berger**, 163s ve el motivo decisivo en el «temor exacerbado a manchar» el nombre divino que él cree encontrar en numerosos textos judíos primitivos. Schweizer, 78 ve en la antítesis la liberación «de la ardua distinción entre fórmulas inocuas y fórmulas que emplean el nombre de Dios». ¿Cuándo habría sentido eso el judaísmo como arduo?

33a); pero el que se atiene a ella no ofrece ya al Señor juramentos y votos (v. 33b).

Los añadidos de la comunidad en los v. 34s ahondan en el sentido originario sin modificarlo: evocando Is 66, 1 y Sal 48, 3, la comunidad refuerza la idea de la majestad de Dios que está detrás de las fórmulas sustitutivas (cf. 23, 22). Solo con v. 36 se desplaza el acento. El versículo muestra que la prohibición del juramento debe entenderse de modo concreto y no solo platónico y general, recurriendo a otras fórmulas corrientes de aseveración⁴²; pero la fundamentación se ha desplazado: no se trata ya primariamente del poder de Dios, sino de la impotencia del hombre, incapaz de modificar siquiera el color de su pelo⁴³. El tono de este versículo es de resignación sapiencial, similar al de Mt 6, 27.34.

El v. 37 presenta una formulación nueva en la tradición de Mateo. ¿Qué significa la doble afirmación y la doble negación? Hay dos textos judíos que entienden el doble sí como un sustitutivo del juramento⁴⁴. Por eso se ha pensado en la posibilidad de interpretar el v. 37 como expresión de una atenuación incipiente de la prohibición del juramento: Mateo mantendría esa prohibición, pero ofreciendo a su comunidad una fórmula especial de aseveración⁴⁵. Esto es, probablemente, un error: la duplicación de la palabra es en griego⁴⁶, como en las lenguas semitas⁴⁷, un elemento intensivo: «Sí, sí» no significa sino un «sí» real, un

42. Sanh 3, 2 = Bill. I, 334; numerosos documentos helenísticos en Wettstein I, 305s.

43. En la Iglesia antigua se concluyó del versículo la prohibición de teñir el cabello (Tertuliano, *Cult. fem.*, 2, 6; Cipriano, *Hab. Virg.*, 16). En todo caso, de la formulación elegida cabe inferir, cuando más sociológicamente, que este problema no era actual en las comunidades mateanas.

44. Esl Hen 49, 1 (= *supra*, nota 4); bShebu 36a = Bill. I, 336 (siglo IV).

45. Hoffmann III***, 184; Strecker, *Weg*, 133s, Wrege***, 73, etc.

46. Nûi wâi intensivo en Preis, *Zaub.* I pap. 1 línea 90 (p. 6), Aristófanes, *Nub.*, 1468; Teócrito, *Idyll.*, 4, 54; Arquíloco, fr. 990; Petronio, *Sat.*, 25, 1 (*ita ita*), probablemente también 2 Cor 1, 17. Sobre el carácter intensivo de las reduplicaciones en general cf. Stahlin*, 119s, nota 2, Bl-Debr-Rehkopf § 493.

47. שׁ y יִּי intensivos entre otros: 2 Re 10, 15; MekhEx 20, 3 = Fiebig***, n. 203; más documentos Bill. I, 337. El recurso a textos asirios del s. VII (Kutsch*) es innecesario.

«sí» que es válido y tiene consistencia⁴⁸. Tampoco cabe hablar, pues, en la versión mateana de un subterfugio a la prohibición del juramento.

La interpretación que el propio Mateo dio al texto es muy difícil de saber a ciencia cierta. Su frase final «lo que pasa de ahí procede del mal» parece indicar que entendió literalmente la prohibición y el precepto de Jesús. Presenta a Jesús cumpliendo su propio precepto: cuando Jesús es «conjurado» por el sumo sacerdote, presumiblemente como invitación al juramento, a declarar su filiación divina, Jesús no contesta con un juramento, sino con un *οὐ εἶπα*, que deja al sumo sacerdote la responsabilidad de su aserto, sin discutir su verdad (26, 63).

Historia de la influencia

Una vez más, la historia de la influencia⁴⁹ se caracteriza por los intentos de suavizar el texto y aligerar su rigor o eludirlo. Pero su interpretación en la Iglesia antigua fue casi literal⁵⁰, y en la Iglesia grecoparlante también lo fue durante un largo período, después que Juan Crisóstomo abogase por la literalidad con su gran autoridad⁵¹. En la Iglesia latina los intentos de atenuación aparecen muy pronto⁵². Llama la atención su coincidencia temporal con el giro constantiniano, que dio lugar a nivel estatal al juramento de los funcionarios y al juramento de la bandera ante los emperadores cristianos⁵³. La Iglesia considera entonces una necesidad urgente el rechazo de las fórmulas

48. Así lo abona también el que la exégesis de la Iglesia antigua nunca interpretara, que yo sepa, *vai vai* como fórmula de aseveración cristiana.

49. Sobre la historia del juramento en el cristianismo (no solo post-historia de Mt 5, 33-37), cf. Honecker*, antología útil de textos en H. Bethke, *Eid, Gewissen, Treuepflicht (Antworten 8)*, Frankfurt 1965, 155-300.

50. Justino, *Apol.*, 1, 16, 5; Ireneo, *Haer.*, 2, 32, 1; Tolomeo, *Ad Flor.* = Epifanio, *Haer.*, 33, 6, 1; Clemente Alejandrino, *Strom.*, 7, 50, 1 = BKV II/20, 56; Basilio, *Ep.*, 59 (199, Anfíloco) can. 29 = BKV I/46, 210, etc.

51. Juan Crisóstomo, 17, 5-7 = 313-322, *Id.*, *Stat.*, 15, 5 = PG 49, 160s; le siguen por ejemplo *Opus imperfectum*, 12 = 697; Dionisio bar Salibi, 167; Teofilacto, 200.

52. Cipriano, *De Mort.*, 4 = BKV I/34, 237, *Id.*, *Test.*, 3, 12 = PL 4, 741, es uno de los pocos latinos que rechazan el juramento consecuentemente.

53. P. Hofmeister, *Die christlichen Eidesformen*, München 1957, 10s.

paganas de juramento, para imponer el «juramento cristiano» Los intentos de adaptar Mt 5, 33-37 a la nueva realidad son visibles

a) Se vuelve en realidad, de un modo u otro, a la tesis rabínica de la «valla en torno a la ley» lo que pretende impedir la prohibición de Jesús es el *perjurio* Con este fin proscribía todo juramento⁵⁴ O también Jesús solo pretende impedir el *juramento inconsiderado*⁵⁵ prohíbe el juramento porque el juramento inconsiderado lleva al hábito y el hábito lleva al perjurio «El Salvador prohibió jurar por respeto al juramento»⁵⁶ Un ejemplo de aplicación cautelosa del juramento sería Pablo, que solo jura en sus cartas, es decir, por escrito y reflexivamente, pero nunca en su predicación⁵⁷ Con esta exégesis se reconduce la prohibición del juramento por Jesús al plano de la *parenthesis* rabínica y del antiguo testamento Unos pocos defensores de esta exégesis han reconocido esto, sobre todo Calvino, que afirmó expresamente la orientación en la Ley mosaica como criterio último Jesús prohíbe «solo los juramentos que la ley prohibía»⁵⁸

b) Es frecuente la tesis de que Jesús no prohibió el juramento hecho en nombre de Dios, sino solo las *formulas substitutivas* indicadas en los vv 34b-36⁵⁹ El rechazo cristiano de «fórmulas substitutivas» se basó, al principio, en la oposición a las «fórmulas de juramento paganas»⁶⁰ y posteriormente, en el ámbito protestante, en la repulsa del culto a los santos⁶¹

c) El modelo de una *ética de dos grados* se transfirió a la cuarta antítesis Algunas reglas monásticas, por ejemplo la benedictina (cap 4), prohíben a los monjes el juramento También era frecuente en la edad media eximir a los sacerdotes de la obligación de prestar juramento

54 Agustín, *Mend*, 28 = PL 40, 507, Gregorio Nacianceno, *Or*, 4 *contra Jul*, 1, 123 = PG 35, 661-663, Tomás de Aquino, *STh* I/II q 107 a 2, Estrabón sobre 5, 37, etc

55 Tomás de Aquino, *STh* II/II q 89 a 3 («sine necessitate et cautela»), Zwinglio, 229s, *Catechismus Genevensis*, 160 (BSKORK 19), Maldonado, 123, Wolzogen, 225 (contra el juramento voluntario)

56 Zinzendorf I, 271

57 Agustín, *Mend*, 15 = PL 40, 507

58 Calvino, *Inst*, 2, 8, 27

59 Cirilo de Alejandría, 389s, Jerónimo sobre 5, 34, Beza, 24

60 *Opus imperfectum*, 12 = 698 («quia dericat per quem iurat»)

61 *Heidelberger Katechismus*, pregunta 102

Es interesante hacer notar que los reyes y la nobleza reclamaron para sí el mismo privilegio⁶²

d) La *distincion de los dos reinos* es decisiva para la exégesis de la Reforma. La prohibición del juramento no rige en el ámbito del Estado. Lutero redujo la distinción a la fórmula simple, pero históricamente funesta, de que la prohibición de Jesús no afecta al juramento preceptuado⁶³. Sobre todo para hacer frente a los baptistas, la necesidad del juramento en el ámbito estatal pasó a ocupar, cada vez más, el centro de las tesis de los reformadores. Si se prohíbe el juramento, ello significa la «destrucción del régimen secular y del juicio secular. Pues el régimen y el juicio funcionan mediante el juramento»⁶⁴. Así se constituye la praxis normal del protestantismo, que permite el juramento si cumple las siguientes condiciones: a) que el asunto sea importante, b) que esté en juego el honor de Dios, c) que redunde en bien de un semejante o d) sea un juramento mandado por la autoridad⁶⁵.

e) Hay otro tipo de exégesis, muy ligado a éste, que afecta a la distinción de los dos reinos como *diferencia entre este eon y el reino de Dios*. El pecado apenas permite aplicar ahora la antítesis⁶⁶. Se acepta el juramento como «medida necesaria»⁶⁷ y se constata, lamentándolo, que «infirmas cogit»⁶⁸. El juramento es necesario como lo es la medicina para el enfermo⁶⁹.

f) Mencionemos un último tipo, más reciente, que pretende restringir la prohibición a los juramentos promisorios y liberar de la prohibición los juramentos constatativos⁷⁰.

62 Gregorio Nacianceno, *Or*, 53, 8 = PG 10, 100B. Gregorio no jura pero no se comporta así por deber. Sobre la prohibición del juramento para monjes, sacerdotes y la nobleza, cf. Hofmeister, *Die christlichen Eidesformen*, 83-89.

63 «Nadie debe jurar por sí mismo. Si se jura por alguien y por la palabra de Dios, todo es correcto jurar, increpar. Pero esto significa utilizar la palabra de Dios cuando el me ordena por ministerio y por su causa o me lo exige la autoridad» (WA 32***, 384).

64 Melancthon, *Verlegung ethlicher unchristlicher Artikel*, en *Werke I*, Gutersloh 1951, 311.

65 Segun P. J. Spener, *Kurtze Catechismuspredigten* (1689), en *Schriften II/2*, reimpr. Hildesheim 1982, 52.

66 Olshausen, 226s. el juramento es necesario en el mundo de la mentira. Zwinglio, *Von gottlicher und menschlicher Gerechtigkeit, Hauptschriften 7* Zurich 1942, 58. «Pero si no hacemos eso (es decir hablar y obrar con veracidad), y nos engañamos unos a otros como pecadores, él (Dios) nos fuerza mediante el juramento».

67 H. Thielicke, *Theologische Ethik II/2*, Tübingen 1958, 2640.

68 Estrabon, 96.

69 Tomas de Aquino, *STh II/II* q. 89, a. 5.

70 H. Grocio, *De iure belli et pacis*, Amsterdam 1651, 250s (= 2, 13).

g) Tiene notable importancia en toda la exégesis la *indicación de otros pasajes neotestamentarios* para armonizar con ellos nuestra antítesis. Al margen de la referencia al propio juramento de Jesús ante el sumo sacerdote en Mt 26, 63⁷¹, al parecer errónea exegéticamente, y de la referencia a Heb 6, 16, es significativo sobre todo el comportamiento de Pablo, que puso a Dios por testigo, bajo una u otra forma, precisamente en favor de su compromiso con el evangelio (Rom 1, 9, 2 Cor 1, 23, Gál 1, 20, Flp 1, 8, 1 Tes 2, 4)

Toda la tradición de la Iglesia, desde principios de la edad media, hizo caso omiso, casi sin excepción, del texto Mt 5, 33-37 y aceptó el juramento, aunque muchas veces con mala conciencia. Frente a ella hubo unos pocos grupos e individuos no conformistas.

En la edad media fueron sobre todo los *cátaros*⁷² y los *valdenses* los que rehusaron el juramento. Desde la época de la Reforma, los *humanistas* mostraron también una mayor fidelidad al texto⁷³. A un nivel totalmente distinto, los *baptistas* atribuyeron una gran importancia al texto y en consecuencia a la prohibición del juramento⁷⁴. La *Confesion de Schleithem* dice en términos simples y significativos «El dice: Vuestro lenguaje o vuestras palabras deben ser sí y no, y esto no debe entenderse como si hubiera permitido el juramento. Cristo es simplemente sí y no, y todos los que le buscan sinceramente comprenderán sus palabras»⁷⁵. Al claro reconocimiento del precepto solo cabe responder con la obediencia. Menno Simons⁷⁶ desplaza el peso al problema de la veracidad subjetiva del hombre. Quizá interviene ya aquí la tradición antihumanista, como ocurre en el *cuaquero* William Peen, cuyo influyente libro sobre el juramento revisa toda la tradición antigua: según él, el juramento está prohibido por Cristo, es dañoso para la naturaleza

§ 21), Wolzogen, 225, F. Tillmann, *Handbuch der kath. Sittenlehre* IV/1, Düsseldorf 1950, 256.

71 *Supra*, 402.

72 H. Borst, *Die Katharer*, 1955 (SMGH 12), 185s.

73 Erasmo, *Paraphrasis* 33C, Grocio I, 161.

74 H. J. Hillerbrand, *Die politische Ethik des oberdeutschen Taufertums*, Leiden 1962, 60-69, E. Bernhofer-Pippert, *Tauferische Denkweisen und Lebensformen im Spiegel oberdeutscher Tauferverhore*, 1967 (RStT 96), 135-137, H. A. Hertzler, *Die Verweigerung des Eides*, en H. J. Goertz (ed.), *Die Mennoniten*, 1971 (KW 8), 100-108, C. Neff, *Eid*, en *Menn. Lex.* I, 535-546.

75 *Schleithemer Bekenntnis*, art. 7 (texto en *Der linke Flügel der Reformation*, 1962 [KIProt 4], 69s).

76 Hertzler, *Die Verweigerung des Eides*, 103.

humana porque crea una doble verdad y es innecesario⁷⁷. *Tolstoi* se suma al coro de los no conformistas y rechaza el juramento, entre otras razones, por ser fundamento de la guerra (jura de la bandera)⁷⁸, postura nada sorprendente en él.

Resumen

La excursión por la historia de la exégesis y sus extravíos resulta deprimente. No se precisa mucha fuerza de convicción para evidenciar que la interpretación de los no conformistas es la más próxima al texto. No obstante, al margen de que las grandes Iglesias hayan malinterpretado el texto bajo la influencia de circunstancias externas, no hay que olvidar que la simple aceptación del no conformismo no resuelve todos los problemas hermenéuticos del texto.

a) Quedan algunas cuestiones derivadas de los datos del nuevo testamento. Ya en el cristianismo primitivo, la prohibición del juramento solo se practicó con limitaciones. Pablo y Mt 23, 16-22 son testigos de ello. Pero, a diferencia de lo que ocurre con el ayuno (Mc 2, 20) y con la renuncia a la violencia (Lc 22, 35s), no hay ningún texto que reflexione sobre la diferencia respecto a Jesús ¿no fue suficientemente conocida esta prohibición de Jesús⁷⁹? El precepto del ayuno, la norma de la no violencia y también la prohibición del divorcio muestran que en el cristianismo primitivo se matizan y se adaptan —en sentido positivo o negativo— los preceptos de Jesús⁸⁰. ¿Qué pudo significar esto para la prohibición del juramento?

b) El rechazo del juramento por Jesús puede entrar en conflicto con el núcleo del evangelio, el amor. Por eso la tradición

77 Cf. W. Comfort, *Unter Freunden*, Berlin 1950, 61s, *Principles of Quakerism A Collection of Essays*, Philadelphia 1909, 163-179 (autopresentación oficial con mucho material sobre historia de la influencia).

78. Tolstoi***, 339-341 (= cap. 12).

79. Cf. Stahlin* y Bauernfeind*.

80. Un ejemplo de aplicación matizada lo ofrece el *Martirio de Apolonio* 6 = BKV I/14, 320: aunque el juramento quedó abolido fundamentalmente para ser sustituido por la simple afirmación «sí», Apolonio está dispuesto a testificar con juramento su sumisión al emperador, más no a ofrecerle sacrificios

católica hizo de la verdad, el juicio y la justicia, siguiendo a Jer 4, 2, el criterio del juramento⁸¹. Más clara aún es la exégesis de la Reforma, que hace del amor la norma para la prestación del juramento: «Así, pues, se puede jurar por imperativo del amor»⁸². Calvino lo expresa así en la línea del doble precepto: «Más bien nuestro juramento debe ajustarse al caso de necesidad: cuando hay que defender el honor del Señor y hay que ayudar a nuestros prójimos»⁸³. Los reformadores se encontraron así en el punto donde el propio Mateo colocó, con su serie de antítesis, el núcleo de los distintos preceptos de Cristo (¡y no el fundamento de su abolición!). Pero Calvino no aborda la relación de los distintos preceptos con el precepto del amor, como tampoco la relación que guardan las iotas y tildes veterotestamentarias con él. Probablemente los distintos preceptos y las iotas y tildes están subordinados en cada caso al precepto del amor, mientras que en las grandes Iglesias la tendencia es a eliminarlos de hecho.

c) También suscita problemas el carácter escatológico de las exigencias de Jesús. Estas eran un «derecho del reino de Dios» y no del mundo. La cuestión de hasta qué punto han de practicarse pese a la ausencia del reino de Dios, como referencia a él, debe resolverse a la luz de la fe en el Resucitado. Mateo dio su respuesta con la oferta del camino para la «perfección», en el cual el Resucitado ayuda a su comunidad. El hecho de que todavía hoy no haya desaparecido del todo el juramento, ni siquiera en el ámbito eclesial⁸⁴, no se corresponde con esa respuesta.

5. Quinta antítesis: sobre la noviolencia (5, 38-42)

Bibliografía sobre 5, 38-48: Blank, J., *Gewaltlosigkeit – Krieg – Militärdienst*: Orien 46 (1982) 171-163 213-216, 220-223; Dähle, A., *Die goldene Regel*, 1962 (SAW 7); Fiebig, P., *Jesu Worte über die Fein-*

81 *Veritas, iudicium, iustitia*: Tomás de Aquino, *STh* II/II q. 89, a. 3, CIC can 1316

82. Lutero, *Predigten über das 2. Buch Mose* (1524-1527), WA 16, 475

83 Calvino, *Inst.*, 2, 8, 27.

84 El juramento está totalmente admitido en el CIC (cf. índice) Sobre la situación en las Iglesias evangélicas de Alemania oriental G Niemeier, *Eid und Gelobnis im Recht der Kirche*, en Id., (ed.), *Ich schwore*, München 1968, 103-119

desliebe ThStKr 91 (1918) 30-64, Lienemann, W , *Gewalt und Gewaltlosigkeit Studien zur abendlandischen Vorgeschichte der gegenwärtigen Wahrnehmung von Gewalt*, 1982 (FBESG 36), Luhrmann, D , *Liebet eure Feinde* (Lk 6, 27-36, Mt 5, 39-48) ZThK 69 (1972) 412-438, Piper, J , *Love your Enemies*, 1979 (MSSNTS 38), Shottroff, L , *Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition* (Mt 5, 38-48, Lk 6, 27-36), en G Strecker (ed), *Jesus Christus in Historie und Theologie* (FS H Conzelmann), Tübingen 1975, 197-221, Strecker, G , *Compliance – Love of one's Enemy – The Golden Rule* ABR 29 (1981) 38-46, Theissen, G , *La renuncia a la violencia y el amor al enemigo* (Mt 5, 38-48/Lc 6, 27-38) y su trasfondo histórico social, en Id , *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca 1985, 103-148

Bibliografía sobre 5, 38-42 Clavier, H , *Matthieu 5, 39 et la non-resistance* RHPH 37 (1957) 44-57, Currie, S , *Matthew 5, 39f – Resistance or Protest?* HThR 57 (1964) 140-145, Daube, *New Testament*, 254-265, Fiebig, P , *Ἀγαπεύω* ZNW 18 (1917-1918) 64-72, Lohfink, G , *Der ekklesiale Sitz im Leben der Aufforderung Jesu zum Gewaltverzicht* (Mt 5, 39b-42, Lk 6, 29f) ThQ 162 (1982) 236-253, Sahlin, H , *Traditionskritische Bemerkungen zu zwei Evangelienperikopen* StTh 33 (1979) 69-84, Schulz, Q , 120-127, Tannehill, R , *The «Focal Instance» as a Form of New Testament Speech A Study of Matthew 5, 39b-42* JR 50 (1970) 372-385, Wolbert, W , *Bergpredigt und Gewaltlosigkeit* ThPh 57 (1982) 498-525, Zeller, *Mahnsprüche*, 55-60

Más bibliografía** cf sobre 5, 21-48 *supra*, 343s, bibliografía*** sobre el sermón de la montaña en Mt 5-7 *supra*, 263ss

38 «Habéis oído que se dijo:

‘Ojo por ojo y diente por diente’.

39 Pero yo os digo:

No resistáis al mal.

Al contrario, si uno te abofetea en la mejilla derecha, vuélvele también la otra;

40 al que quiera ponerte pleito para quitarte la túnica, déjale también la capa;

41 a quien te fuerza a caminar una milla, acompáñalo dos;

42 Al que te pide, dale;

y al que quiere que le prestes, no le vuelvas la espalda».

Análisis

1 *Estructura* La expresión introductoria aparece de nuevo abreviada, al igual que en 5, 43 La prohibición de Jesús se formula con μη + infinitivo, como en 5, 34 Así, la quinta antítesis aparece ligada a lo anterior y a lo posterior Después de la verdadera antítesis, v 38-39a, se produce una transición a la segunda persona de singular con cuatro exhortaciones a modo de ejemplos, unos introducidos con ὅστις y otros con participio, alternativamente Todo el texto, pues, es formalmente muy perfecto, solo el v 42 escapa a la simetría de los ejemplos contiene un doble imperativo como conclusión De ese modo el v 42 adquiere un énfasis especial

2 *Redacción y fuentes* El substrato es Q, salvo en v 38-39a Mt tomó los *logia* Lc 6, 29s del conjunto de la composición Q sobre el amor a los enemigos (Lc 6, 27-36) y conformó con ellos el comentario de la quinta antítesis Es difícil la reconstrucción del texto de Q Las numerosas variantes que aparecen en los Padres apostólicos y en los apologetas apenas sirven a estos efectos¹

a) La *antítesis* v 38-39a se remonta probablemente al evangelista² Razones la cita de Ex 21, 24, Lev 24, 20, Dt 19, 21 corresponde al texto de los LXX El v 39 μη + infinitivo asume formalmente el v 34 El verbo ἀνθίστημι resulta singular en Mt, pero era necesario, porque en casi todas las antítesis (y en todas las antítesis redaccionales) hay un nexo verbal entre tesis y antítesis (ἀντι – ἀντιστῆναι) Πονηρός es mateano³

b) En v 39b 40 Mt modifica la construcción participial, prefiere utilizar ὅστις y conoce también la adopción semitizante del pronombre relativo con un αὐτός no congruente en caso oblicuo⁴ En v 39b la adición de δεξιός remonta a Mt⁵, y las restantes diferencias lingüísticas

1 Did 1, 3-5, Ignacio, *Pol*, 2, 1, 2 Cl 13, 4, Policarpo, *Phil*, 12, 3, Justino, *Apol*, 1, 15, 9-13, 16, 1s, Justino, *Dial*, 96, 3 Creo que en todos los casos hay que contar *también*, al menos, con una influencia directa o indirecta del texto Mt

2 Jeremias, *Teología del nuevo testamento* I, 251 y Wrege***, 80 82, que rechazan la hipótesis de Q, postulan una antítesis «primaria» pre-mateana, según Percy, *Botschaft*, 150, Hubner**, 95 y Dietzfelbinger, *Antithesen***, 39, la antítesis se remonta a Jesús

3 Cf Introducción, p 58ss

4 Sobre ὅστις, cf Introducción, p 58ss, αὐτός semitizante como anafora en caso oblicuo 10, 32s, 13, 12, cf 12, 50

5 Cf 5, 29s

a Lc En el v 40⁶ debe quedar abierta la cuestión si es más originaria la versión Mt (situación de proceso, orden sucesivo túnica-capa) o la Lc (situación de atraco, orden sucesivo capa-túnica)⁷ Ninguna de las dos versiones es redaccional

c) El v 41 se considera generalmente como añadido prerredaccional en QMt⁸ Es posible que Lucas hubiera omitido este versículo, ya que él vivió en una provincia senatorial o en Roma, donde no existía la prestación de servidumbre personal porque no había tropas estacionadas⁹

d) V. 42 la versión Mt de 42b es mucho menos radical que la Lc, que presupone de nuevo la situación de atraco La versión Mt se considera generalmente como más antigua y se ve en Lc 6, 34 una reminiscencia de la versión Q originaria (Mt 5, 42)¹⁰ Más probable me parece la inversa Mt tuvo que reducir, por razones de simetría¹¹, Lc 6, 32-34 y lo reformuló en el v 42b con su propio lenguaje¹², asumió el tema de préstamo de Lc 6, 34 y lo conformó en un precepto practicable en su comunidad Asumirá también en v 43 46s las palabras «odiar» y «recompensa» de Lc 6, 27 35

3 *Historia de la tradición y origen* Los cuatro dichos contenidos en los v 39b-42, como imperativos formulados en segunda persona de singular, deben asignarse a la exhortación parenética Es significativo —aunque en modo alguno excepcional en el marco de los dichos sapienciales— que la exhortación carezca de una fundamentación que la ilumine Los versículos 39b y 40 están formulados con tal énfasis que es muy probable su procedencia de Jesús por razón del «criterio de disimilitud», este juicio podría ser válido también para v 41, a pesar

6 Podrían ser mateano (cf Introduccion, 58ss) θελω, λαμβανω, no en cambio ἀφες, utilizado aquí en forma no corriente (con dativo)

7 La situación lucana es asumida de nuevo en 3, 30b, pero tambien Mt 6, 40 y 42b se corresponden, ya que el v 40 hace referencia probablemente a un proceso por deudas y a la túnica y la capa como fianza (cf Ex 22, 26s, Dt 24, 12s con normas sobre prestamo Ex 22, 25, Dt 24, 10s)

8 Μιλιον no sugiere que este añadido se produjera en el área lingüística griega (como afirma Strecker*, 64), ya que esta palabra latina es también término rabínico Si se trata de exigencias de servicio auxiliar de funcionarios o soldados, forma una delicadeza estilística

9 Así Schweizer, 67 En cualquier caso, el paralelo de Epicteto, Diss , 4, 1, 79 muestra la escasa fuerza del argumento

10 Por ejemplo Schurmann, *Sprachliche Remunissenzen an abgeanderte oder ausgelassene Bestandteile der Redequelle* , en Id , *Untersuchungen*, 115, Merklein, *Gottesherrschaft*, 225

11 Cf *supra*, 5, 21-48, nota 1

12 Podrían ser mateanos θελω, ἀποστρεφω, cf Introducción, p 58ss, Ἄπο (corriente con δανειζω) σοῦ hace referencia, como δεξιός v 39, a 5, 29s

de la débil base tradicional. El v. 42 es una exhortación originariamente independiente, sobre cuya génesis no cabe afirmar nada seguro por el hecho de la incertidumbre existente acerca de las circunstancias de la transmisión.

Explicación

Las preguntas más importantes son: 1. ¿hasta qué punto tienen estos preceptos un sentido literal o hasta qué punto sugieren «solo» una dirección de la conducta o una actitud? 2. ¿cuál es su ámbito de validez?

Los tres dichos de los v. 39b-41 deben interpretarse, en principio, en sí mismos. La bofetada (v. 39b) era expresión de odio y de ofensa; es más importante en ella la infamia que el dolor que produce¹³. La precisión, quizá producto del evangelista —el golpe en la mejilla derecha no es lo corriente: hay que ser zurdo o pegar con el revés de la mano—, podría significar una ofensa muy especial¹⁴. Pero es más probable que la precisión se produzca espontáneamente por razones retóricas¹⁵. No se advierte una situación especial: no se trata de que un señor golpee a su esclavo o el opresor al oprimido, ni de la renuncia al pleito por ofensas¹⁶, ni de bofetadas que los discípulos reciben en la misión («como herejes»)¹⁷, sino de cualquier posible disputa en la vida cotidiana.

13 Cf. Is 50, 6, Lam 3, 30. Wettstein I, 309 presenta documentos sobre la expresión proverbial «os praeberere contumeliis».

14 BQ 8, 6 = Bill I, 342 por una bofetada con el revés de la mano se es culpable de doble sanción 1 Esd 4, 30 menciona un golpe con la mano izquierda como afrenta especial

15. Se llegaría en otro caso a un anticlímax dudoso: después de haber sufrido la injusticia mayor (= el cachete en la mejilla derecha), debes aceptar también la menor. Cf. Maldonado, 125. «Non caedendi, sed loquendi consuetudinem secutus est».

16. Guelich***, 221s después de Daube, *New Testament*, 260-263, partiendo de BQ 8, 6 (*supra*, nota 14). La antítesis v 38-40 se refiere específicamente, según él, al ámbito judicial. Esto es inverosímil, a) porque no se ajustarían ya los v 41s, b) porque el carácter «activo» de los comportamientos ofrecidos por Jesús quedarían sin explicar si se tratase de una mera renuncia al proceso, y c) porque tampoco v 39a se puede interpretar así, cf *infra*, nota 37.

17. Jeremias***, 254

Las bofetadas son tan corrientes que tampoco tienen por qué evocar al siervo de Dios maltratado en Is 50, 6¹⁸.

40 El v. 40 presenta la situación de un proceso de embargo. Hay que prestar a un pobre la túnica. El tener que darle también la capa significa una exigencia extremada, ya que la capa es mucho más valiosa que la túnica. Se abre, además, aquí una tensión indirecta respecto al derecho prestatario del antiguo testamento: cuando un pobre ha tenido que dar en prenda su capa, hay que devolvérsela por la noche para que pueda dormir en ella (Ex 22, 26s; Dt 24, 12s). El *logion* declara, pues, que no hay que dejarse implicar en procesos e incluso el deudor ha de renunciar voluntariamente al mínimo del beneficio de pobreza.

41 El v. 41 habla de prestaciones reclamadas por la fuerza. Ἀγγαρεύω —quizá un término feudal persa¹⁹ que aparece también en la literatura latina y rabínica²⁰— designa los servicios, vehículos y acompañamiento de viaje²¹ impuestos por el ejército o por funcionarios, pero también el abastecimiento y, en fin, cualquier género de trabajo forzado y exigido por otros²². El versículo implica, pues, quizá una invectiva contra el poder romano de ocupación, pero no es seguro. Hay que pensar aquí, sobre todo, en el acompañamiento de viaje —quizá por zonas peligrosas o para el transporte de carga—.

9b-41 Pero esto es una interpretación meramente externa de los versículos. ¿Qué pretende Jesús con sus sorprendentes exigencias? ¿a quién van dirigidas? ¿desde qué situación han de entenderse?

18. ῥαπισμα/ῥαπίζω y σιγών hacen pensar en Is 50, 6 y Os 11, 4, pero también evocan Lam 3, 30 y 1 Esd 4, 30 (LXX), Dietzfelbinger, ZNW 1979**, 12 funda en este pasaje su interpretación del cumplimiento de la *torá*. Mt habría conducido a sus lectores desde el talión a estos pasajes. Si lo hubiera dicho con más claridad..

19. R. Schmitt, «Méconnaissance» altiranischen Sprachgutes im Griechischen Glotta 49 (1971) 97-101.

20. Documentos en Fiebig*, ZNW 18.

21. Mittels-Wilcken I/1, 372-380, M Rostowzew, *Angariae* Klio 6 (1906) 250s, 253-257.

22. bJoma 25b, bNed 32a (= Bill I, 344) muestran que la ἀγγαρεία era exigida también por personas particulares

La exhortación general ante las injusticias padecidas es muy común en toda la antigüedad²³. En el judaísmo es especialmente clara la recomendación de la paciencia, de la renuncia a la venganza y de la no resistencia al enemigo individual, si no lleva consigo la infracción del derecho de Dios²⁴. Muchas veces la idea de la renuncia a la venganza propia va ligada a la idea del juicio de Dios²⁵.

Si intentamos determinar la peculiaridad de las tres sentencias, sorprende que falte una motivación de la renuncia a la violencia. Falta un aspecto de resignación: «Perdona, que nada puedes hacer»²⁶. Falta un cálculo optimista: «Con tu perdón conviertes al enemigo en amigo»²⁷. Falta cualquier indicación que presente estas exigencias como prudentes y razonables²⁸. Esto sorprende tanto más por las formulaciones tan extremadas y con-

23 Los documentos se encuentran en la tradición platónica (cf. Platon, *Gorg*, 469c ἐλοιμην ἂν μᾶλλον ἀδικεῖσθαι ἢ ἀδικεῖν y estoica (por ejemplo Séneca, *De ira*, 2, 33, 2, Marco Antonio, 9, 27, Epicteto, *Diss*, 3, 22, 54), son numerosas las referencias al testimonio de la verdad no violento entre los filósofos (Sócrates), cf. Schottroff*, 211-213.

24 Nissen, *Gott*, 266s, cf. sus documentos sobre la renuncia a la venganza, *ibid*, 304-316.

25 Por ejemplo, esl Hen 50, 4 (sin sanción, porque el Señor os vengará el día del juicio), Ab 4, 19 (cf. Bill I, 369), 1 QS 10, 17s («pues en Dios está el juicio»), Eclo 28, 1 («el que se venga sufrirá la venganza del Señor»), MidrPs 41 (131a, § 8) = Bill I, 370 («voy a devolverles bien por mal, entonces Dios los castigará»).

26 Documentos en Schottroff*, 207s.

27 Documentos en Schottroff*, 208-211 (renuncia del soberano a la venganza como «medio violento para proteger el poder» [Séneca, *De ira*, 3, 23, 2]), cf. Did 1, 3 al final de la exhortación al amor a los enemigos se dice και οὐχ ἔξετε ἐχθρον. El discurso de Agripa a los judíos F. Josefo, *Bell*, 2, 350s sirve para ilustrar esto en el plano político. «Hay que intentar ganarse a la autoridad y no exasperarla. Nada hace parar los golpes como el sufrimiento paciente, y la quietud de las víctimas lleva a un cambio en los verdugos». El texto no alude a tales motivaciones. La víctima no debe estar quieta, sino ofrecer la otra mejilla, una forma de actividad sumamente extraña. También sirve de poco la referencia a la disposición de los judíos a morir cuando Calígula quiso hacer erigir estatuas en el templo (F. Josefo, *Ant*, 18, 261-288) el gobernador romano Petronio no fue ningún matón, sino un hombre muy razonable. También Pilato (cf. F. Josefo, *Bell*, 2, 169-174) calculó en este punto los costes políticos muy exactamente.

28 Juan Crisostomo intenta con especial «belleza» hacer plausible a sus lectores el precepto del v. 40 (18, 2 = 327) a una persona que se comporta con la nobleza que exige Mt 5, 40, muchas personas le ofrecería después un vestido.

cretas²⁹. Tales exigencias no son esclarecedoras, a mi juicio, en un sentido directo. Es muy problemático que ofreciendo la otra mejilla al enemigo en una reyerta se le venza, haciéndole sentir los «carbones encendidos» sobre su cabeza (Rom 12, 20); ya Ignacio tuvo otras experiencias³⁰. Sobre todo, la historia de la pasión muestra que esta conjetura no siempre se confirma. ¿Por qué el pobre ha de dar hasta la capa en un proceso de embargo? La estrecha colaboración con una potencia de ocupación no es un medio para quedar incólume —es mejor pasar inadvertido y hacer únicamente lo imprescindible— ni un recurso para transformar al enemigo político, ni siquiera un medio de resistencia pasiva. No, los postulados de Jesús son poco esclarecedores como consejos sabios para la práctica de un «amor de deshostilización»³¹; es preferible seguir en esto a los fariseos, por ejemplo. Las exigencias de Jesús no tienen en cuenta, al menos, sus consecuencias, a veces ambivalentes: podría ocurrir que el que pega una vez, vuelva a pegar, que el pobre tenga que aterirse de frío sin la capa y que la fuerza de ocupación extreme su dureza.

Estos *logia* contienen una cierta dosis de provocación deliberada. Tratan de causar extrañeza, de sacudir³², de protestar simbólicamente contra el círculo de la violencia. Su evidencia no deriva de que sea plausible la conducta exigida por ellos, sino de ser «a sigh of the oppressed»³³ si se entiende esta formulación

29. Hay pocos paralelos de formulaciones extremas, hiperbólicas. Cf. *Counsels of Wisdom* (= Ziller, 57). «sonríe», «dale de comer», proverbios arameos de Ahikar (AOT², 461s: «Si el malvado te rompe el borde del vestido, déjalo en su mano»), papiro Insinger 21 (= W von Bisping, *Altägyptische Lebensweisheit*, Zurich 1955, 113s) «Si se desnuda a un hombre sabio, éste regala sus vestidos y encima da las gracias». Textos judíos: TBQ 9, 29s = Bill. I, 342 (la víctima ora por el verdugo), bJeb 121a (si unos malhechores atacan a una persona, ella asiente con la cabeza)

30. Ignacio, *Rom.*, 5, 1 los soldados se volvían peores cuando se les hacía el bien.

31. Lapide***, 99-137 Habla de la «teopolítica de los pequeños pasos de amor, que busca que el enemigo deje de ser tal» (101), en referencia a 5, 39, de «generoso realismo» y de la «posibilidad de sonrojar a un brutal cobrador de deudas con la generosidad de un inferior, lo cual le podría ayudar a reflexionar, quizá con ayuda del juez» (115), en referencia a 5, 38b, de un consejo de «resistencia pasiva» (128). Esto podría ser útil como intento de actualización intrahistórica del sermón de la montaña, mas no como interpretación de Jesús.

32. La palabra «ironía» (Clavier*, 54) es insuficiente.

33. Formulación de K. Tagawa.

en un sentido amplio y no solo en sentido económico-político. Son expresión de una protesta contra cualquier tipo de espiral de la violencia deshumanizadora, o de la esperanza en otra conducta del ser humano diferente a la que se da en la vida cotidiana. Pero no quedan ahí, porque invitan a una conducta activa. En esta conducta puede haber un factor de protesta y un factor provocativo contra la violencia que impera en el mundo.

Las exigencias de Jesús sugieren más de lo que exigen concretamente: los tres ejemplos esclarecen «a modo de puntos focales»³⁴ lo que Jesús afirma para un ámbito mucho más amplio de la vida. Son en cierto modo imágenes condensadas para una conducta que hay que descubrir y realizar en todos los ámbitos de la vida. En ese sentido estos preceptos deben observarse, pero no literalmente, sino «inventando» constantemente, en nuevas situaciones, lo que ellos exigen, en libertad, pero con una radicalidad similar.

En estos *logia* falta cualquier referencia directa al reino de Dios. Me parece, no obstante, que aflora en ellos el contraste entre reino de Dios y mundo. Solo así se puede comprender su carácter conscientemente protestatario, modificador de la conducta normal. Están, pues, determinados indirectamente por la llegada del reino de Dios³⁵. Esto encaja bien en la escatología de Jesús, que habla constantemente, no del reino de Dios, sino de la cotidianidad determinada por el reino de Dios (parábolas). Si esto es correcto, se podrá añadir algo más: la llegada del reino de Dios se manifiesta, para Jesús, como amor ilimitado de Dios

34. Tannehill*, 378-380 habla con razón de «extreme instance» o «focal instance» que Jesús habría elegido para transferir a sus oyentes mediante la «deliberate tension with ordinary human behaviour» un «imaginative shock» (382). Es característica de estos *logia* su apertura, que invita al oyente «a extender . este modelo a nuevas situaciones».

35. La relación escatológica «indirecta» entre el postulado de amor a los enemigos y el de renuncia a la violencia aparece analizada con especial claridad en las interpretaciones marxistas de Jesús hechas por Machoveč y Bloch. Machoveč, *Jesus*, 131: «ver al culpable... ya con el prisma del Reino. a través del prisma de ese cambio. . radical»; E. Bloch, *Atheismus im Christentum*, Frankfurt 1968, 185s (trad. cast. *El ateísmo en el cristianismo*, Madrid 1983), habla de la exigencia del amor por parte de Jesús, exigencia que él interpreta como postulado provisional pero «es más en su estrato más profundo ese postulado participa ya en el contenido escatológico del Reino».

a los hombres, que posibilita por su parte el amor de los hombres incluso a sus enemigos. ¿Hay una relación entre estas exigencias de no violencia y este amor? Solo la fuente de los *logia* la destacó claramente, enmarcando estos dichos en el precepto del amor a los enemigos (Lc 6, 27s.35). En Jesús, solo podemos postularla. Esa relación significaría que la renuncia provocativa a la violencia debe entenderse como expresión del amor³⁶, pero también que el amor a los hombres no puede concebirse estrechamente, en una relación interhumana, sino que incluye una protesta contra la violencia que domina el mundo y contra los mecanismos de conducta determinados por ella.

42 La exhortación a dar y prestar v. 42 es mucho más general y hace olvidar, en su formulación mateana, la tensión extrema de v. 39b-41. Se orienta en la tradición de las exhortaciones judías a la beneficencia³⁷. Mantiene una débil relación con la situación de pleito en v. 40, pero se dirige ahora a los propietarios. A diferencia de v. 39b-41, y también de la versión originaria de Lucas, el problema de la violencia no aflora ya en este versículo. ¿El v. 42 es un intento del evangelista de redescubrir el postulado jesuático de la renuncia al propio derecho en la situación de la comunidad, en la que no se roba, sino que se pide y se ayuda? En todo caso, ha desaparecido la radicalidad de los tres primeros ejemplos.

38 39a *Mateo* formula la antítesis introductoria v. 38-39a y resume las exigencias ejemplares en su lema de «no ofrecer resistencia al mal». El resumen significa una formulación de lo fundamental. ¿Qué decir sobre la perspectiva mateana global?

a) Mateo no propone un angostamiento del ámbito de validez de los postulados evangélicos.

Se daría ese angostamiento si la palabra *πονηρός* designara solo al contrincante en el pleito y el postulado de no ofrecerle resistencia sig-

36. Cf Hoffmann*** IV, 267, algo similar Merklein, *Gottesherrschaft*, 273-275. Wolbert*, 522, lo formula muy bellamente y, a mi juicio, en este sentido jesuático —solo presunto—: «La no violencia no se legitima por sí misma y tiene que justificarse con un fin legítimo. . Ahora bien, las exhortaciones de la quinta antítesis muestran de modo paradigmático hasta dónde debe estar dispuesto a llegar el amor».

37. Cf. Bill I, 346-353; Moore, *Judaism* II, 162-179, Nissen, *Gott*, especialmente, 267-277

nificara solo la renuncia a pleitear³⁸. Pero tal restricción no es posible. Ἀνθίστημι significa «ofrecer resistencia» en general; el uso lingüístico judicial es relativamente raro. Πονηρῶ debe interpretarse, presumiblemente, como en el v. 37 y por lo general en Mt, en el sentido neutro de «lo malo» y no en masculino, como podría sugerir el pronombre ὅστις.

Μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῶ pone de manifiesto que los siguientes preceptos aparecen como ejemplos de una conducta radical que los rebasa. Están tomados de ámbitos de la vida muy diversos. La ley del talión, «ojo por ojo», no se aplica solo al ámbito restringido del tratamiento judicial de perjuicios causados, donde el judaísmo se refería con especial frecuencia a ella, sino como principio jurídico y de comportamiento general, principio veterotestamentario, pero cuya validez va más allá del judaísmo³⁹.

b) Se advierte en Mateo un cierto desplazamiento hacia una pasividad cristiana. El hecho de resumir los retos positivos de los versículos 39b-42 en la formulación *negativa* de «no ofrecer resistencia», significa un nuevo tono. Ese tono ha prevalecido en la historia de la exégesis y de la influencia. El lema en la tradición eclesial no se llamará «contraste», «provocación», sino (sobre todo) «distancia» (*no* al servicio militar, no al ejercicio de la magistratura, etc.).

c) Especialmente difícil resulta determinar la relación con el antiguo testamento en esta antítesis. A diferencia, sobre todo, de las dos primeras antítesis, que profundizan en sus preceptos fundamentales y no los derogan, Mateo introduce aquí redaccionalmente un principio veterotestamentario que solo puede comprenderse como oposición a las palabras de Jesús. ¿Se puede afirmar aún con esta antítesis que Cristo «cumplió» la ley?

38 Así lo entienden muchos exegetas, cf. especialmente Currie* y Guelich***, 219s.

39. Esquilo, *Choeph*, 309-313 cita como máxima ancestral ἀντὶ μὲν ἐχθρᾶς γλωσσης ἐχθρα γλωσσα τελεισθῶ ἀντὶ δὲ πληγῆς φονίας πληγὴν τινεῖτο. Documentos sobre el principio fundamental «como tú a mí, yo a ti», tomado de la ética vulgar, ofrece Dihle*, 30-40

El intento más eficaz de resolver la dificultad sigue siendo aún la observación, transmitida desde Tertuliano⁴⁰, de que el talión veterotestamentario significa ya un freno a la venganza y, en este sentido, un enfoque positivo hacia la superación de la violencia en la línea de Jesús. ¿Fue Mateo consciente de esto? El judeocristiano Mateo pudo saberlo tan bien como los Padres de la Iglesia, conocía además que los rabinos limitaban la violencia precisamente en virtud del talión, legitimaban, por ejemplo, la multa pecuniaria como reparación de daños⁴¹. Este intento de explicación de la Iglesia antigua convence, en todo caso, más que otros muchos más recientes⁴². Pero queda un reparo en la formulación de Mateo Ὁφθαλμον ἀντι ὀφθαλμοῦ, etc. tiene un sentido negativo en virtud del v 39a μὴ ἀντιστῆναι. Lo cierto es que la formulación del evangelista lleva a concluir (¿erróneamente?) que el se refiere, más que a un cumplimiento, a una antítesis frente al antiguo testamento. Sin embargo, también el judaísmo puede derogar determinados preceptos veterotestamentarios sin dejar de cumplir toda la *torá*, por ejemplo, cuando un precepto no responde ya a la nueva situación o cuando la vida que Dios quiere crear con la *tora* es destruida por un determinado precepto⁴³. Quizá haya que entender a Mt en esta línea. Pero queda un fuerte contraste respecto a 5, 18s.

d) En la línea de Mateo, esta antítesis es también válida para la comunidad. El individuo al que se dirigen los vv 39-42 vive en una comunidad⁴⁴. En ella rige el principio de renuncia a la violencia. Jesús ordena arrojar la espada al discípulo que acude en su defensa (26, 51-54). La historia de la comunidad es una historia de sufrimiento, persecuciones, torturas y muerte (23, 34). Ella tiene una experiencia real de la violencia en la persecución,

40 Tertuliano, *Marc*, 4, 16 = PL 2, 395-398. A este respecto encontramos siempre el reconocimiento cristiano de que la moral de los fariseos es relativamente elevada (cf. Agustín***), 1, 18.

41 Bill I, 339s.

42 Cf., por ejemplo, Dietzfelbinger, ZNW 1979***, 12. Daube, *New Testament*, 259-265, soluciona el problema relacionando el talión exclusiva mente con el derecho de indemnización y el tema de la bofetada con la ofensa. Así puede afirmarse que la antítesis no contradice a la tesis (el AT y el derecho judío), porque tiene distinto objeto. Pero un ejemplo en contra sería SLv 24, 19s = Fiebig***, n. 242 (bofetada seguida de indemnización por daños y perjuicios). Lapide***, 132 señala que el AT habla de indemnización por parte del damnificado y no de la revancha que se haya de tomar el damnificado. ¡Lástima que Mt omita el δώσει en su cita!

43 Cf. Nissen, *Gott*, 381-389.

44 Tal es la tesis fundamental de Lohfink*.

y vive con la consigna concreta de renunciar a la resistencia. Tal renuncia es posible porque Jesús mismo siguió este camino. Mateo narra su historia como la historia del βασιλεὺς... πρᾶϋς, que practicó la no violencia en su pasión y fue conducido por Dios, a través de ella, a la resurrección. *Aquí* —y solo aquí— reside para él la oportunidad y la posibilidad de la no violencia.

Mateo no pensó una aplicación primariamente política de la renuncia a la violencia. Pero tampoco se puede excluir la esfera política: el v. 41 alude a ella, como el v. 40 hace referencia a la esfera judicial⁴⁵. Lo cierto es que la renuncia a la violencia no es para la comunidad un asunto interno de un cenáculo, sino una exigencia y oferta hecha a todos los hombres. La no violencia y la renuncia al derecho definen, pues, la conducta de la comunidad ante el mundo, como comportamiento de unos discípulos que mueven a los hombres a alabar al Padre (Mt 5, 16).

e) Al incluirlas en el conjunto de las seis antítesis, Mateo orienta la no violencia y la renuncia al derecho en dirección al amor. Así lo hace el v. 42 con la máxima claridad; pero también los versículos 39-41 adquieren un nuevo sentido con el *amor a los enemigos* proclamado en el v. 44. Como en la primera antítesis de los v. 22 y 23s, Mateo contrapone al final de sus antítesis las obras de caridad en su aspecto negativo y positivo. El amor significa negativamente la renuncia a la contraviolencia y a la resistencia (v. 39-41). Los versículos 44-47 aclaran lo que el amor significa positivamente. En ese sentido la formulación «negativa» de la antítesis del v. 39a no solo no implica una interpretación atenuante, sino que necesita ser complementada por la sexta antítesis.

Historia de la influencia

Nuestro texto y, sobre todo, el lema del v. 39a, ejercieron una amplia influencia histórica y han sido muy discutidos en sus consecuencias hasta nuestros días. Dicho en términos muy sim-

⁴⁵ Cf. sobre el ámbito judicial 1 Cor 6, 7s, sobre la esfera política cabe recordar que los cristianos, en la rebelión de los años 66-70, se sumaron al partido pacifista, cf. Schottroff*, 219

plificados, encontramos a) una línea hermenéutica «rigorista» y b) otra «moderada»

a) *Línea hermeneutica rigorista* En el período preconstantiniano, la Iglesia rechazó siempre el ingreso de un cristiano en el ejército, incluso en el siglo III, cuando muchos soldados se habían convertido al cristianismo⁴⁶ El precepto «no matarás» fue un problema más decisivo que el de la idolatría⁴⁷ En esta línea prevaleció la interpretación literal de las palabras de Jesús Ejemplos Tertuliano extiende el alcance del v 40 a cualquier posesión y está dispuesto a la entrega del vestido, con tal que no esté amenazada su fe⁴⁸ El autor del *Opus imperfectum*, muy afín a Mateo en muchos puntos, dice «Pues cuando repeles la violencia, has negado ser discípulo de Cristo, no con palabras, sino con obras»⁴⁹

En el período posconstantiniano se inicia un giro significativo⁵⁰ los defensores de una interpretación literal de nuestro texto se hallan ahora en los círculos de herejes, Iglesias o grupos minoritarios valdenses, Francisco de Asís, wiclefitas, Erasmo, Schwenkfeld, los baptistas, los cuáqueros, Tolstoi y Gandhi⁵¹, Albert Schweitzer, pacifistas cristianos y muchos exponentes de la teología «negra», los testigos de Jehová, en suma, los descalificados desde la perspectiva de la Reforma como «fanáticos», pero que en este pasaje coinciden con el testimonio preponderante de la Iglesia antigua Los baptistas rechazan en su primera época

46 Síntesis en A von Harnack, *Militia Christi*, reimpr Darmstadt 1963 (= 1905), 46-92, J Cadoux, *The Early Christian Attitude to War*, London 1919, 49-243, H von Campenhausen, *Der Kriegsdienst der Christen in der Kirche des Altertums*, en Id, *Tradition und Leben*, Tübingen 1960, 203-215, R A Bainton, *Die fruhe Kirche und der Krieg*, en R Klein (ed), *Das fruhe Christentum im romischen Staat*, 1971 (WdF 267), 187-216, Blank*, 220-223, Lienemann*, 87-98

47 *Canones Hippolyti*, 13s «Las personas que poseen autoridad para matar, o los soldados, no deben matar nunca, aunque reciban la orden de hacerlo Ningun cristiano debe presentarse para ser soldado El superior que posee una espada no debe cargarse con un delito de sangre»

48 *Fuga*, 13 = PL 2, 117 119

49 *Opus imperfectum*, 12 = 699

50 Los puntos de referencia decisivos son el sínodo de Arles (314), que excomulga a los cristianos que abandonan el servicio militar en tiempo de paz (Blank*, 157), y el *Codex theodosianus* (416), que excluye del ejército a los paganos (*Cod Theod*, 16, 10, 21, citado en Ritter, *Alte Kirche* [KThQ II], 189)

51 El texto capital de Gandhi sobre su relacion con el cristianismo es el capítulo 20 de su autobiografía (M Gandhi, *Autobiografía*, Barcelona ²1985), otros textos están cómodamente recogidos en M Gandhi, *Wat Jesus means to me* (ed R Prabhu), Ahmedabad 1959

—no sin influencia decisiva de Mt⁵²— la participación de cristianos creyentes, cuya ciudadanía está en el cielo y cuyas armas son espirituales⁵³, en pleitos de tribunales y en el ejército⁵⁴. No lo hacen en general, porque nieguen el carácter del Estado como institución querida por Dios ni la validez de los criterios seculares dentro de su esfera, sino porque su misión como cristianos no pertenece a ese ámbito⁵⁵. No son exponente de un *conflicto* permanente entre la ley profana y la ley de Cristo, sino de una *distancia* mayor y más duradera entre ambas. Para Tolstoi, Mt 5, 39 es «la expresión del núcleo del cristianismo»⁵⁶. El rechaza, sin embargo, el culto del sufrimiento como tal y entiende que «Cristo no exige que se ponga la mejilla ni que se entregue la capa buscando el sufrimiento como tal». Tolstoi tampoco es un «legalista», y explica el postulado «nunca utilices la violencia» en el sentido de «nunca realices una acción que se oponga al amor»⁵⁷, es decir, en la línea de la exégesis tradicional de Agustín. Pero, según él, no es tan fácil que el amor pueda coexistir con el mal. Es cierto que se advierte un cierto biblicismo en la mayoría de los defensores de este tipo de exégesis⁵⁸, pero esa tendencia no suele ser absoluta y está relacionada con el temor a lo que puede tolerar o incluso promover el pacto cristiano con la violencia en nombre del amor. Hay que recordar a los valdenses en su confrontación con el papado de la edad media, a los anabaptistas en su confrontación con la Reforma, a George Fox en su confrontación con Cromwell, a Tolstoi en su confrontación con la Iglesia ortodoxa.

52 Konrad Grebel estudio el evangelio griego de Mateo en los primeros círculos bíblicos, de los que surgió en la época de la Reforma el movimiento de los anabaptistas, cf. L. von Muralt-W. Schmid, QGT Schweiz I, Zurich 1952, 12.

53 *Schleutheimer Bekenntnis*, art. 6 (texto en *Der linke Flügel der Reformation* [ed. H. Faot], 1962 [KlProt 4], 67).

54 Ejemplos en favor de argumentaciones con Mt 5, 38-42: *Berner Religionsgespräch mit H. Pfistermeyer von 1531* (QGT Schweiz IV, 38), *Zofinger Religionsgespräch von 1532*. El punto discutido es hasta qué punto sigue vigente la ley del AT. Para los anabaptistas la derogación de Lev 24, 19s por Mt 5, 38-42 no atañe solo al individuo (QGT Schweiz IV 192s). P. Walpot, *Artikelnbuch*, 4, 28: entre los cristianos no debe haber ya tribunales, sino «solo la fuerza del amor y nunca la violencia del verdugo», solo Dios ofreciera resistencia al enemigo (QGT XII 249s).

55 Lienemann*, 183-185 resume para los baptistas, la conformidad evangelica de los medios de predicación es más importante que la consideración de las consecuencias, y el testimonio evangelico más importante para el mundo que la solicitud por su conservación.

56 Tolstoi***, 28 (sec. 2, comienzo).

57 Tolstoi***, 25, 28.

58 Tolstoi***, 10: «Yo no quiero interpretar la doctrina de Cristo, y solo me gustaria una cosa: prohibir que se haga exégesis de ella».

rusa y a Martin Luther King en su confrontación con el occidente cristiano

b) El padre de la *interpretacion atenuante*, de cuño católico y protestante, es Agustín. En su esbozo de la relación entre la *civitas Dei* y la *civitas terrena* (*Civ Dei*, 19) no entra a analizar nuestro texto. Su afirmación más importante sobre Mt 5, 38s tiene como único objeto refutar la objeción de Marcelino según la cual la doctrina de Jesús «no se corresponde en modo alguno con las costumbres del Estado»⁵⁹. Agustín intenta en su respuesta paliar el conflicto entre las exigencias de Jesús y las imposiciones del Estado: las primeras se refieren «a la disposición del corazón, que es interior — más que a la obra, que se produce en la esfera pública»⁶⁰. El que vive en un Estado gobernado cristianamente se encuentra en la misma situación que un padre que tiene que castigar a su hijo: conviene a veces realizar acciones «benigna quadam asperitate», «buscando más la utilidad que la voluntad» de Dios. Entre esas acciones está la guerra calificada de «justa»⁶¹ en el Estado de Dios y que ha de estar presidida «por la misericordia, si es posible»⁶², o el castigo, incluso la pena de muerte, que ha de ejecutarse con espíritu recto, es decir, sin odio⁶³. La Iglesia antigua trató de suavizar de diversos modos la dureza de los preceptos de Jesús. Se interpreta, por ejemplo, el mandato de poner la otra mejilla en el sentido de ofrecer la doctrina recta frente a las objeciones heréticas⁶⁴. Posteriormente, en la ética de doble grado, la prohibición de las armas rige para los clérigos y la prohibición de los pleitos solo para los monjes⁶⁵. La injusticia pública debe combatirse en todos los casos.

La *exégesis de la Reforma* desemboca en una praxis similar, pese a su dura polémica contra la ética de doble grado. Nuestro texto ejerce gran influencia en el escrito de Lutero «Sobre la autoridad secular, hasta qué punto se le debe obediencia»⁶⁶. Los preceptos de Jesús rigen para todos y no son meros consejos para los perfectos, pero la ley rige para el mundo y los preceptos del sermón de la montaña solo para los cristianos (16). Aunque «los cristianos no necesitan entre sí, cabe sí y para sí

59 Carta de Marcelino a Agustín (Agustín, *Ep*, 136, 2 = PL 33, 515)

60 Agustín, *Ep*, 138 (*ad Marcellinum*), 2, 13 = PL 33, 530

61 *De Civ Dei*, 19, 7

62 *Ibid*, 2, 14 = 531

63 Agustín***, 1, 20 (64). Pero es más decisivo el aspecto de enmienda del reo, es decir, la misericordia, que regula la interpretación de los preceptos de Mt 5, 39-42 (*ibid*, 1, 19 [58], 1, 20 [63])

64 Jerónimo sobre 5, 40

65 Tomás de Aquino, *Lectura* n.º 542-544

66 Lutero, WA 11, 245-280, Munchener Ausgabe V, 1952, 9-42

ningún derecho y ninguna espada» (17)⁶⁷, Lutero habla de «cristianos *in relatione*, no de un cristiano aislado, sino ligado en esta vida a otra persona — como propietario, esposa, hijo, vecino». En todas estas relaciones — no solo en el Estado, sino también en la comunidad y en la familia — no se puede ser necio como aquel santo insensato que «se dejaba devorar por la gente y no quería matar a nadie para ser fiel a este texto»⁶⁸. Para la exégesis de la Reforma es decisivo que la participación de los cristianos en la defensa del derecho y de la paz se inspire en la responsabilidad ante el prójimo⁶⁹. Así pues, en atención al prójimo el cristiano tiene que poder renunciar a practicar el precepto de Jesús sobre la renuncia a la violencia. Esto rige, ante todo, para el hombre público. «Si eres príncipe, juez, propietario, esposa, etc. no puedes preguntar a Cristo»⁷⁰. En atención al prójimo, Lutero puede aceptar incluso la condición del militar y su profesión como la de cualquier otro estamento⁷¹. Pero las consecuencias son de largo alcance dado que un cristiano siempre está *in relatione*, no hay un solo cristiano que no sea persona pública. Y como ninguna acción humana se realiza independientemente de las relaciones con los semejantes⁷² — los propios preceptos del sermón de la montaña no están promulgados para solitarios —, se puede legitimar por ahí la renuncia a esos preceptos en todas las situaciones. Hay que reconocer que Lutero no pretendió extraer estas consecuencias. Calvino, partiendo de su alto aprecio de la ley veterotestamentaria, va aun más lejos que Lutero. Afirma, a propósito de nuestro texto, que los cristianos, «sin perjuicio de su postura amistosa, deben pedir la ayuda de la autoridad contra sus adversarios para la conservación de sus bienes»⁷³. Este tipo de exégesis fue muy corriente en las Iglesias de la Reforma⁷⁴.

67 Una cita significativa, que daría pie a un ordenamiento al margen de la protección de la espada en la comunidad cristiana. Este enfoque, sin embargo, aparece interferido en la frase siguiente por la alternativa de que el cristiano vive en la tierra «no para sí mismo, sino para su prójimo». Así, no es la comunidad cristiana, sino el cristiano en sí el sujeto de los preceptos de Mt 5, 39-42.

68 Lutero, WA 32***, 390.

69 Lutero, *Von weltlicher Obrigkeit*, en *Munchener Ausgabe V*, 17. Cf. Lienemann*, 154.

70 Lutero, WA 32***, 391.

71 Lutero, *Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein Konnen*, WA 19, 623-662 = *Munchener Ausgabe V*, 171-205.

72 En la renuncia a la posesión están afectados también los familiares, y, por supuesto, el orden jurídico.

73 Calvino, *Inst.* 4, 20, 20.

74 Cf. por ejemplo la típica argumentación pragmática en F. Schleiermacher, *Die christliche Sitten*, Berlin 1843, 259-263. La disposición general a sufrir la injusticia significa la liquidación de la sociedad burguesa, donde hay delincuentes. La impunidad de estos no puede ser conforme con el sentido de Cristo. El «antepasado» de esta argumentación es Celso (*infra*, nota 82).

Por último, el v 42, de carácter mas práctico, dio ocasión a multiples y decisivas atenuaciones. Hacer dádivas espirituales duele menos, como confiesa Jerónimo con sinceridad involuntaria «el dinero no falta cuando se da sabiduría»⁷⁵. El don mayor es la compasión⁷⁶. Hay que cuidar siempre de no perjudicarse a sí mismo (!) ni a los demás con las propias dádivas⁷⁷, o más en general la dignidad y la justicia⁷⁸ deben presidir la práctica de este precepto. También el *ordo caritatis*, que comienza por los más próximos, es una directriz que se invoca a menudo⁷⁹. En suma, una objeción sarcástica de Juliano el Apóstata, que se preguntó qué ocurriría si los cristianos tomaran en serio este precepto⁸⁰, surtió efecto a lo largo de los siglos y ha preservado al cristianismo de caer en una exégesis y observancia demasiado literales de este precepto.

Resumen

Es fácil distanciarse, al menos en teoría, de la atenuación generalizada de este texto. Pero no es ése el fin del presente análisis. La historia de su influencia debe alertarnos más bien sobre algunos problemas fundamentales que son importantes para la aplicación del texto en la situación actual.

1 En ningún lugar del nuevo testamento, quizá ni siquiera en Mateo, se han mantenido en todo su vigor los postulados de Jesús. Tales postulados apuntaban (¡nada menos!) a vivir y padecer, en el mundo y frente a él, la verdad del reino de Dios en

75 Citado segun Tomas de Aquino, *Lectura* n ° 549

76 «Plus est compati ex corde quam dare» (Gregorio Magno citado segun Tomás de Aquino, *Lectura* n ° 548) Cf Estrabon 97 «si deest facultas, da affectum»

77 Agustín***, 1, 20 (67)

78 Cirilo de Alejandria, fr 66 = Reuss, 173 (el peticionario tiene que ser ἄξιος, la peticion tiene que ser δίκαια), Estrabon, 97 («quae honeste et iuste possunt dari») Ya Tertuliano, *Fuga*, 13 = PL 2, 118, exhorta a la racionalidad en el dar: no se da vino al que tiene fiebre ni espada a un candidato al suicidio.

79 Por ejemplo, en Maldonado, 126. Parientes y amigos son antes que extraños y desconocidos.

80 En Gregorio Nacianceno, *Or*, 4, 97 = BKV I/59, 136. Juliano entiende literalmente las exigencias de Jesus y concluye, con cierta razon, que reclaman «vivir en otro mundo». En *Or*, 4, 99 = BKV I/59, 137s, arguye que «algunas normas de nuestra ley tienen fuerza obligatoria», mientras que las otras «dejan libre opción». Un antecedente de la etica de «los dos grados».

sus inicios, en términos de contraste y provocación. El reino de Dios no llegó del modo anunciado por Jesús. La comunidad permaneció cerca de Jesús bajo otra forma: bajo el signo de la fe en el Resucitado. Este cambio fundamental exigió una reconsideración de los postulados de Jesús en todos los casos. La reconsideración no fue muy difícil porque tales postulados no tenían un sentido legal, sino ejemplar, dando margen a la fantasía creadora. *La simple vuelta a Jesús es, pues, imposible por razones teológicas*; además, el carácter ejemplar del texto obliga a tener en cuenta la propia situación. La historia de la influencia atestigua esta necesidad de cambio y la libertad que el texto mismo ofrece.

2. La historia de la influencia ha mostrado que el giro constantiniano introdujo un cambio fundamental que debía tener sus repercusiones en la interpretación de nuestro texto si éste ha de ser redescubierto de modo diferente en cada ocasión. Hasta entonces se planteaba para los cristianos únicamente la cuestión de cómo orientar y vivir su testimonio en el mundo del derecho y de la política, un mundo por el cual ellos nada podían hacer. «Las guerras eran una nota distintiva de aquel mundo»⁸¹, del cual los cristianos se sabían segregados y del cual no tenían que responsabilizarse. Desde que se produjo el giro constantiniano fue posible la conformación cristiana directa de la política, y su realización podía ser en principio una tarea de amor. Solo desde aquel tiempo hubo una tensión entre la misión cristiana de dar testimonio del evangelio frente al mundo y vivir en la propia comunidad, y la misión cristiana de conformar la esfera del mundo, incluida la política, para el mayor bien del hombre.

No es posible eludir esta tensión. Los baptistas, obligados a veces por las circunstancias externas, dieron prioridad al anuncio y realización del evangelio en la comunidad, frente a la conformación del mundo. Ya Celso objetó que tal actitud «dejaba el dominio de la tierra a los bárbaros más anárquicos y salvajes» que no respetaban ni el honor de Dios ni la verdadera sabiduría entre los hombres⁸². El reproche de que el pacifismo cristiano es viable gracias a que otros cuidan de los asuntos sucios de la política, tiene una larga tradición. Pero ¿quién se atreverá a dudar de

81. Lienemann*, 87.

82. Orígenes, *Cels.*, 8, 68 = BKV I/53, 816.

que la opción de los no conformistas de preferir el evangelio al mundo es *también* una opción de amor y de responsabilidad plena ante el mundo?

Y a la inversa, las opciones tomadas en las grandes Iglesias muestran la magnitud del peligro de que la participación responsable en el poder secular oscureciera el anuncio del reino de Dios y eliminara prácticamente estos postulados de Jesús que forman parte de ese Reino⁸³. Nunca una exégesis del sermón de la montaña se ha librado de justificar lo que ocurría de hecho en la Iglesia de su tiempo. Por ejemplo, la exégesis de la Reforma se desvió mucho, no en la intención, pero sí en los efectos, de lo que el sermón de la montaña exigía. Pero ¿quién se atreverá a afirmar que la adaptación, el oportunismo y la opción de los reformadores de participar en el poder secular no fue primariamente un intento de realizar el amor evangélico al prójimo?

La posibilidad de participar responsablemente en el poder secular sigue existiendo hoy (en general) para los cristianos. De ese modo, también nosotros nos hallamos, queramos o no, ante el dilema, a diferencia de Jesús o de Mateo, a los que tal dilema no se les planteaba.

3. La historia de la influencia ha sugerido, por último, en qué situación abordamos hoy nuestro texto. Para muchísimas personas, la situación es la de una gran Iglesia que se guía por unas tradiciones exegéticas del sermón de la montaña que han pasado a ser normativas y cuya misión fue ayudar a fundamentar la propia participación en el poder secular. Tales Iglesias no podrán hacer realidad el evangelio de la renuncia al derecho y al poder en la propia figura de la Iglesia mientras sean meras Iglesias establecidas⁸⁴. Actualmente la mayoría de las Iglesias establecidas han pasado a ser de hecho Iglesias minoritarias que

83 Asumo el reproche de exponer de modo insuficiente la *intención* de la doctrina de la Reforma sobre los dos reinos, porque no me ocupo aquí directamente de su intención, sino de su *efecto*. Los efectos los encontramos hoy en dos argumentos estándar. 1 «las máximas del sermón de la montaña no poseen un carácter de principios jurídicos» y por eso solo se dirigen al individuo, 2 «presuponen un ser humano diferente al que encontramos hoy» (¡pecado!) Pero la «perfección» (Mt 5, 48) «no se puede alcanzar en la tierra» (J. Fulda, *Pazifismus und Bergpredigt*, Allgemeine Schweizerische Militärzeitschrift 1982/6).

84 La Iglesia católica difiere de las Iglesias evangélicas en haber mantenido la capacidad para integrar en sí a sus propios no conformistas (monacato). Expresión de esta integración es la ética de los dos grados

deben anunciar el evangelio a un mundo quizá todavía nominalmente cristiano. La postura misionera frente al mundo, que convierte incluso la praxis de la Iglesia en elemento de la predicación (cf. Mt 5, 16), es, pues, la misma que en la época preconstantiniana. Pero las posibilidades para los cristianos y para las Iglesias de participar en la construcción política del mundo son a menudo las mismas que en la era posconstantiniana. En esta situación no basta ya, a mi juicio, orientarse por las tradiciones exegéticas del sermón de la montaña que rigen en las grandes Iglesias, sino que es preciso esbozar en diálogo con otras tradiciones y, sobre todo, con los textos bíblicos una nueva exégesis que corresponda a nuestra propia situación actual.

En esta dirección considero de especial relevancia las siguientes sugerencias del texto:

1. La renuncia a la violencia es un «signo de contraste» del reino de Dios y un elemento del nuevo camino de justicia abierto por Jesús. Por eso cualquier aplicación de nuestro texto pondrá de manifiesto que «el empleo de la violencia... es una señal del mundo irredento que necesita urgentemente de redención y por tanto... del signo de la no violencia»⁸⁵. Para la Iglesia no es tan decisivo que sus pacifistas se vean obligados a hacer una política responsable para sobrevivir, sino que sus políticos, por causa del evangelio, se vean obligados a unirse a los pacifistas cristianos por causa del evangelio. La praxis actual de nuestro texto tiene que dar credibilidad a esto.

2. La renuncia a la violencia aparece en Jesús y en Mateo como expresión del amor. Pero el amor tiene la libertad de considerar sus consecuencias. Por eso nuestro texto no puede ofrecer, *en última instancia*, una alternativa entre una ética de actitud y una ética de responsabilidad⁸⁶, ni en lo concerniente a la acción del cristiano ni en la convivencia de los cristianos en la Iglesia o en la ecumene.

85. Blanck*, 161

86 Cf. M. Weber, *Politik als Beruf*, en *Gesammelte politische Schriften*, Tübingen 1958, 539 «El cristiano obra rectamente y deja el resultado en manos de Dios» (ética de la actitud); el ético de la responsabilidad (el político) sabe, en cambio, «que hay que asumir las consecuencias (previsibles) de su actuación»

3 La yuxtaposición de la renuncia a la violencia y el postulado del amor en Jesús y en Mateo puede reconducir el amor cristiano a su origen en el reino de Dios y a la radicalidad que le es propia desde ese origen⁸⁷ Puede librar al amor del peligro de ser *solo* una ayuda para la supervivencia en el mundo

6 Sexta antítesis sobre el amor a los enemigos (5, 43-48)

Bibliografía (cf también la bibliografía* a 5, 38-48) Bauer, W , *Das Gebot der Feindesliebe und die alten Christen*, en Id , *Aufsätze und kleine Schriften*, Tübingen 1967, 235-252, Dupont, J , «Soyez parfaits» (Mt 5, 48), «soyez misericordieux» (Lc 6, 36), Sacra Pagina 2, 1959 (BETHL 12/13), 150-162, Fiedler, *Jesus*, 185-194, Fuchs, E , *Die vollkommene Gewissheit*, en Id , *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, Tübingen 1960, 126-135, Haas, H , *Idee und Ideal der Feindesliebe in der ausserchristlichen Welt, Rede zur Feier des Reformationsfestes und des Übergangs des Rektorats*, Leipzig 1927, Hasenfratz, H P , *Die Rede von der Auferstehung Jesu Christi*, 1975 (FThL 10), 238-242, Hoffmann-Eid, *Jesus*, 147-185, Huber, W , *Feindschaft und feindesliebe* ZEE 26 (1982) 128-158, Linton, O , *St Matthew 5, 43* StTh 18 (1964) 66-79, Luz, U , *Jesu Gebot der Feindesliebe und die kirchliche Verantwortung für den Frieden* Ref 31 (1982) 253-266, Merklem, *Gottesherrschaft*, 222-237, Nissen, Gott, 278-329, Randlinger, S , *Die Feindesliebe nach dem natürlichen und positiven Sittengesetz*, Paderborn 1906, Reuter, R , *Liebet eure Feinde* ZEE 26 (1982) 159-187, Schnackenburg, R , *Die Vollkommenheit des Christen nach den Evangelien* GuL 32 (1959) 420-433, Schulz, Q, 127-139, Seitz, O , *Love your Enemies* NTS 16 (1969-1970) 39-54, Unnik, W C van, *Die Motivierung der Feindesliebe in Lukas 6* 32-35 NT 8 (1966) 284-300, Waldmann, M , *Die Feindesliebe*, 1902 (ThSLG 1), Weizsacker, C F von, *Intelligente Feindesliebe* Ref 29 (1980) 413-418, Zeller, *Mahnprache*, 101-113

Cf también la bibliografía** sobre 5, 21-48 *supra*, 343s

43 «Habéis oído que se dijo:

‘amarás a tu prójimo’

y odiarás a tu enemigo.

44 Pero yo os digo:

amad a vuestros enemigos

y orad por vuestros perseguidores¹,

87 Cf Wolbert, cf *supra*, nota 36

1 La mayoría de los manuscritos (y del *textus receptus*) siguen la forma extensa, cuatrimembre, de Lc 6, 27s

- 45 para ser hijos de vuestro Padre del cielo,
que hace salir el sol sobre malos y buenos
y hace llover sobre justos e injustos.
- 46 Porque si amáis a los os aman,
¿qué recompensa tendréis?
¿no hacen lo mismo los publicanos?
- 47 Y si saludáis solo a vuestros hermanos,
¿qué hacéis de particular?
¿no hacen lo mismo los paganos?
- 48 Sed, pues perfectos
como vuestro Padre celestial es perfecto».

Análisis

1. *Estructura.* A la tesis y la antítesis (v. 43-45) sigue una doble sentencia como fundamentación complementaria (v. 46s) y el versículo final 48. Este fragmento (v. 46-48) toma importantes términos de los versículos anteriores: διώκω (v. 10.11.44), υἱοὶ θεοῦ (v. 9), πατήρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (v. 16), μισθός (v. 12) y περισσο- (v. 20). Esto indica que la antítesis recoge lo anterior. El v. 48 ocupa una posición especial. ya no incluye la palabra guía ἀγαπάω, e introduce un nuevo término con τέλειος. De ese modo aparece desligado y abstraído frente a lo anterior. También se interrumpe en este último versículo la tripartición de miembros característica de los versículos precedentes. Esto muestra que el versículo ocupa una posición especial. Es un *kelal*², un versículo de transición recapitulador. La expresión ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος, v. 16.45, lleva a la siguiente sección sobre la oración 6, 1-18, donde este calificativo de Dios pasa a ser el centro.

2. *Redacción y fuente.* Mt utiliza los *logia* de Q Lc 6, 27s.35 y 32-34. Para establecer la simetría entre los dos bloques de antítesis v. 21-32 y 34-48³, tiene que recurrir a abreviaciones y laconismos. El v. 48, en Q (= Lc 6, 36) presumiblemente introducción a Lc 6, 37-42, lo formula en buena parte de modo nuevo⁴, y Mateo puede concluir así toda la serie de antítesis y ofrecer una referencia a v. 20. En particular quedan varios puntos inciertos:

2. Cf. Introducción, p. 39.

3. Cf. *supra*, sobre 5, 21-48, nota 1.

4. Τέλειος solo Mt 19, 21, sobre οὖν, πατηρ οὐρανιος cf. Introducción, 58ss.

a) La formulación antitética, en este caso la tesis de v 43, puede atribuirse también esta vez al evangelista. El precepto del amor a los enemigos no aparece en ningún escrito cristiano anterior en conexión con una antítesis. No se puede demostrar lingüísticamente el carácter redaccional del texto *μισέω* es reminiscencia del versículo 27 de Lucas abreviado. La palabra *ἐχθρος* crea con eficacia retórica un nexo verbal adicional con el versículo tradicional 44 (*ἐχθρούς*).

b) V 44 la tradición extraneotestamentaria ofrece múltiples referencias a los cuatro miembros de Lc 6, 27s⁵. Esto indica que Mt redujo el *logion* a dos miembros. A él se debe también el énfasis actualizador en el estado de persecución⁶. La combinación del precepto del amor a los enemigos con su fundamentación teológica en v 45, que Lc añade en 6, 35, es sin duda antigua. El v 45 presupone algunas cosas⁷.

c) En el v 45 el Mt que habla en imágenes concretas merece la preferencia sobre Lc con su formulación más teológica⁷.

d) Los v 46s son totalmente inciertos. La reducción a dos miembros se debe probablemente a Mt. Son lucanas o prelucanas las generalizaciones secundarias (*ἀμαρτωλός* en lugar de *τελώνης/ἐθνικός*, *ἀγαθοποιέω* en lugar de *ἀσπαζομαι*). Es difícil saber si es más originaria la alusión de Mateo a la recompensa o la fórmula de Lucas con *χάρις*⁸. *Χάρις* se considera generalmente como redacción lucana⁹. Por otra parte, la recompensa es un tema importante para Mt¹⁰. A mi juicio, Mt modifica más bien el texto Q; pero él procedió, una vez más, en sentido «conservador» la referencia a la recompensa la tomó de Q (Lc 6, 35b). Mt, que se vio forzado por razones formales a abreviar, tomó de Q, en forma nueva (como en v 42, había hecho con la idea de «préstamo»), un importante *topos*.

5 Cf el esquema global en Wrege***, 84s

6 Cf 5, 10s e Introduccion, p 58ss, s v *διωκω*

7 Podrían ser de Mateo, cf Introduccion, p 58ss *ὅπως, γινομαι (?)*, *πατηρ ὁ ἐν οὐρανοῖς, ἀγαθος/πονηρος, δικαιο*

8 Cf Introduccion, p 58ss son de Mateo *μονον, περισσον*

9 Pero el uso lingüístico no concuerda del todo con el lucano. *Χαρις* suele significar en Lc «gracia» (pero entonces, generalmente, en conexión con *θεος*, por eso, no en Lc 6, 33s), más raramente «favor, gratitud», como por ejemplo en 17, 9, Hech 2, 47, cf Eclo 12, 1, 20, 16. Solo esto es pertinente aquí. ¿Omitió Lc un término teológico, *μισθος*, que encaja bien en el contexto (Lc 6, 23-35)? Los documentos profanos que recoge Unnik*, 290, 292-296 sobre la regla de la reciprocidad no son pertinentes, ya que connotan el significado de «don» y «devolución de regalo», incongruente en Lc 6, 33.

10 *Μισθος* aparece siempre en Mt en el sentido de recompensa celestial y es un tema importante precisamente en el sermón de la montaña (5, 12-46, 6, 1[red] 2-5-16).

3. *Origen*. Los dos *meshalim* Lc 6, 27s.³⁵ y Lc 6, 32-34 están relacionados temáticamente, pero no literariamente. Tienen su origen, en el primer caso casi con seguridad y en el segundo con probabilidad¹¹, en Jesús. El v. 36 expresa un principio judío: nada se sabe sobre su origen.

Explicación

El precepto del amor a los enemigos es uno de los textos 44s cristianos fundamentales. No solo aparece citado con extraordinaria frecuencia en la parenesis del cristianismo primitivo¹² y en casi todos los sectores cristianos¹³, sino que se considera como lo propio y nuevo en el cristianismo¹⁴, que los paganos admiran¹⁵. Para la predicación misional cristiana¹⁶, para los apologetas y para los primeros Padres latinos fue decisivo presentar el cristianismo como una religión de obras; no solo se enseña el amor a los enemigos, sino que se practica¹⁷. El puesto central que ocupa el amor a los enemigos en la Iglesia primitiva está en consonancia con la intención de la fuente de los *logia* y, sobre todo, de Mateo, que le asignó un puesto relevante en su antítesis

11 La valoración negativa de los recaudadores y pecadores no es argumento en contra, ya que el *logion* figura precisamente para producir un efecto de extrañamiento en juicios corrientes

12. En el NT, Rom 12, 14 y 1 Pe 3, 9 Son, posiblemente, reminiscencias del precepto de Jesús, cf Piper*, 100-133 Sobre la situación en el cristianismo primitivo cf. Bauer*, 240-252.

13. Beyschlag, ZThK 1977***, 314 señala la excepción del gnosticismo, mas no de Marción.

14 Justino, *Apol.*, 1, 15, 9 (τι καινον); Tertuliano, *Pat*, 6 = BKV I/7, 44 («principale praeceptum»); *Scap*, 1 = PL 1, 698 («diligere.. inimicos solum Christianorum»); cf. también Jn 13, 34 (ἐντολὴ καινὴ).

15. 2 Cl 13, 4. La Iglesia antigua (al igual que Mt) entendió siempre el término «enemigos» principalmente en sentido religioso y lo refirió también a los paganos, cf. Beyschlag***, 314, 316.

16 El amor a los enemigos desempeñó un papel fundamental en la misión; cf. por ejemplo, Justino, *Apol.*, 1, 14, 3, Clemente Alejandrino, *Strom.*, 7, 86, 1.

17 Cf. por ejemplo Arístides, *Apol.*, 15, 5, *Ep. Diognet.*, 6, 6, Cipriano, *Bon. pat*, 3 = PL 4, 623 (los cristianos como «philosophi non verbis sed factis»; el escrito se refiere con el término *patientia*, fundamentalmente, a Mt 5, 43-48), Atenágoras, *Suppl.* 11 («veis entre nosotros a personas particulares, artesanos y jóvenes madres, que ponen en práctica lo que apenas comprenden»).

conclusiva. De este modo Mateo estableció el precepto del amor como centro de la justicia «superior» de los cristianos, que él resume en v. 48 con el término «perfección».

La opinión de los Padres de la Iglesia, según la cual el precepto de Jesús sobre el amor a los enemigos es una novedad, no es del todo correcta. Afirmaciones similares hay en muchas otras áreas: en el judaísmo, en el mundo griego, sobre todo en el campo estoico, en India, en el budismo, en el taoísmo¹⁸. Las diferencias que se pueden observar son muy relativas, pero ayudan a perfilar el *sentido originario del logion Lc 6, 27s.35, Mt 5, 44s*. En los *documentos judíos* falta la palabra «amor» a los enemigos. Los propios judíos consideran importante esta diferencia: los textos judíos evitan las formulaciones extremadas y exigen aquello que es realmente posible¹⁹. Suelen hablar de comportamientos concretos ante el enemigo²⁰.

El *logion* cuatrimembre originario de Jesús, en cambio, emplea una fórmula extrema: «amar» y «enemigos», «hacer el bien» y «los que odian», «bendecir» y «los que maldicen», «orar» y «los que matran» son palabras opuestas que destacan en forma enfática el momento de contraste en la conducta exigida por Jesús. La primera parte de la sentencia es, de nuevo²¹, el título fundamental para las tres siguientes, que luego se concreta en los distintos ejemplos. El «amor» es, pues, una noción general. Es correcto afirmar que no se refiere primariamente a sentimientos amistosos, sino a obras concretas²²; pero es más importante aún

18. Acopio de material en Waldmann*, 19-88; Heinrich***, 148-159, Schottroff*, 207-211; Dähle*, 61-71 (especialmente para la antigüedad); Randlinger*, 22-65; Haas*, *passim* (historia de la religión), Fiebig, ThStKr*, 55-64, Bill. I, 353-371, Nissen, *Gott*, especialmente, 304-329 (para el judaísmo), Piper*, 19-49.

19. Cf. las voces judías en Nissen, *Gott*, 317 y en Haas*, 21-24. El esquema del «amor deshostilizante», propuesto por P. Lapide***, 99-108, que hace exigir a Jesús, no la «simpatía. .», ni siquiera la «autoentrega», sino «única y exclusivamente 'el dar' pequeños pasos» de amor (*ibid.*, 100), interpreta, pues, muy acertadamente... la tradición judía.

20. Documentos en conexión con Ex 23, 4s y Prov 25, 21s, en Bill. I, 369s.

21. Cf. Lc 6, 20s; Mt 5, 22.

22. La elección de la palabra ἀγαπάω no se produce para excluir ἐραώ o φιλέω. No se trata de un amor meramente práctico o meramente caritativo, a diferencia de la amistad o el amor sexual. La elección de la palabra se produce

la circunstancia de que el «amor» sea una conducta de toda la persona, que no excluye los sentimientos. Recogiendo los numerosos textos judíos que apuntan en una dirección similar —hay también otros²³—, se puede afirmar, sobre todo, que hay en Jesús una absolutización extrema de una posibilidad enunciativa presente en el judaísmo (entre otras religiones)

La *filosofía griega*, especialmente en la tradición platónica y estoica, ofrece principios afines a los de Jesús. Es fundamental el lema del amor ilimitado al hombre²⁴, que incluye la simpatía hacia el que es antipático, malo u hostil. El fundamento es que cada ser humano participa en el linaje divino, de forma que el amor a todos los hombres es una exigencia de la naturaleza. El sabio se apoya en sí mismo y no puede sufrir por ninguna hostilidad externa²⁵. Los lugares paralelos helenísticos hablan también en este contexto de imitación de Dios²⁶. La bondad indiscriminatoria de Dios es para el estoico expresión del asombro por la armonía del cosmos, no producida por el hombre, sino sentida como gracia, a la que responde el hombre con el amor universal a los semejantes.

Sorprende, en cambio, que Jesús hable con énfasis sobre el amor a los enemigos. Los cuatro imperativos hiperbólicos no lo presentan como caso extremo de un precepto general sobre el amor a los hombres. Jesús habla con énfasis sobre el *enemigo* con toda su maldad. Falta la insinuación latente de que el enemigo pueda convertirse en amigo gracias al amor. No es correcto limitar la noción de enemigo al enemigo personal: el ἐχθρος griego es

mas bien porque en el contexto judeogriego, por ejemplo en los LXX (¿por la resonancia fonética del hebreo אָהַב), ἀγαπάω es un vocablo corriente para designar el amor. Es posible que llevara consigo, quizá ya en Jesús mismo una referencia a Lev 19, 18 que Mt se limitó a hacer explícita.

23 Cf *infra* notas 42, 45

24 Sobre φιλανθρωπία como concepto ético frecuente en el helenismo, que incluye la idea de *imitatio Dei*, cf U. Luck, en Φιλανθρωπία κτλ, en ThWNT IX, 107-111, sobre la adopción por Filón, cf Nissen, *Gott*, 466-470, 485-497.

25 Un documento impresionante es Marco Antonio, 2, 1, que expresa todos estos momentos, cf Epicteto, *Diss*, 3, 22, 54 (el cínico ama [φιλέω] a los seres humanos que le maltratan como un padre o un hermano).

26 Seneca, *Ben* 4, 26, 1 (a imitación de Dios, haz el bien aun a los desagradecidos), Marco Antonio, 9, 11 (los dioses son buenos incluso con los injustos y les dan salud, riqueza, etc.), Salustio (en Hasenfratz*, 239 el sol no se aparta ni de los ciegos).

la palabra general, tomada de los LXX, para designar al enemigo²⁷. El escalonamiento en los tres ejemplos de Lc 6, 27²⁸ sugiere la inclusión de todo tipo de hostilidad, aun el más extremo. El postulado de Jesús es un postulado de contraste²⁹.

Hay otra diferencia respecto a los paralelismos helenísticos, a pesar de las fórmulas equivalentes, en la idea de Dios. Jesús conoce a un Dios personal que actúa de modo singular en la historia. Su precepto no responde a la armonía del mundo, sino a la voluntad de Dios. El postulado extremo del amor a los enemigos responde especialmente al amor extremo de Dios, en el inicio de su Reino, a pecadores y desclasados.

Es muy difícil interpretar la motivación de v 45 como algo específicamente jesuático³⁰. Ese versículo presenta una forma de argumentación sapiencial³¹. La bondad de Dios hacia buenos y malos no motiva propiamente el postulado del amor a los enemigos³². Hay aquí una cierta incongruencia. No queda claro cómo se relaciona la referencia al dominio de Dios sobre su creación con la promesa de la filiación divina v 45a. La motivación del amor a los enemigos es teológica, no escatológica. Cabe recordar, a lo sumo, que la escatología y la teología no se oponen en Jesús; la escatología de Jesús abre una nueva experiencia del mundo presente y, con ello, la posibilidad de hablar de la acción creadora de Dios abiertamente, teológicamente. Las parábolas de Jesús, que pertenecen en principio al ámbito de la teología y no de la escatología, constituyen una forma de lenguaje posibilitada por la escatología especial de Jesús³³.

Mateo reduce el precepto cuatrimembre y alcanza así una precisión. El contraste con πλησίον y con la estrecha exégesis

27 Cf. Huber*, 135s. Discrepa de C. Schmitt (*Der Begriff des Politischen*, 1932) que, señalando la distinción griega entre πολέμιος (= *hostis*) y ἐχθρός (= *mimicus*), limitó el precepto de Jesús a los enemigos personales. Lo decisivo no es el uso lingüístico en el griego profano, sino en el griego judío, sobre todo en los LXX.

28 «Odiar» – «maldecir» (verbalmente) – «maltratar» (de obra)

29 Cf. Reuter*, 167.

30 No se sabe si el v 45 iba ligado ya en Jesús al amor a los enemigos.

31 Cf. Zeller, *Mahnreden*, 104-110.

32 Los rabinos tampoco hablan, en conexión con Sal 145, 9 («Yahvé es bueno con todos»), del deber de amar a los enemigos, sino, cuando más, del deber de compadecer a todos, pero especialmente a los justos, cf. Bill I, 374, 376s.

33 Cf. Merklein, *Gottesherrschaft*, 235-237.

judía de Lev 19, 18 sugiere que Mateo, al hablar de «enemigo», piensa también en los paganos³⁴. La palabra διώκω, tomada de v. 10s, pone de manifiesto que Mateo alude sobre todo a los enemigos de la comunidad y, en este sentido, recoge las ideas de Q («odiar», «maldecir», «maltratar»). El texto no se refiere primariamente a los enemigos nacionales en una guerra, aunque la noción fundamental de enemigo en las palabras de Jesús y presumiblemente también las experiencias de la comunidad en la guerra judía no excluyen en modo alguno tal interpretación³⁵. Cabe suponer que en la celebración comunitaria se elevaran súplicas por los enemigos y perseguidores³⁶. En v. 45 no está claro si la filiación divina de los creyentes se refiere a la escatología³⁷ o si hay que entenderla actualmente en el sentido de los paralelos rabínicos³⁸. Dado que el pasaje escatológico (5, 9) está aún en la memoria del lector, dado que también la fuente de los *logia* entendió la filiación divina escatológicamente³⁹ y dada la existencia de un temor general, en el cristianismo primitivo, a la equiparación de los cristianos con Jesús, Hijo de Dios⁴⁰, hay que preferir la interpretación escatológica. Los practicantes del amor a los enemigos se manifestarán, pues, en el juicio final como hijos de Dios. Mateo concibió quizá la fundamentación tradicional del amor a los enemigos —bondad de Dios con buenos y malos— en el sentido de su idea del *corpus permixtum*. El mundo y también la comunidad son un campo de cultivo donde la mala hierba y el trigo crecen juntos (13, 36-43; cf. 22, 9). Dios es ahora bondadoso con todos; solo el juicio revela a los hijos de Dios. Mateo, pues, considera quizá su invitación al amor a los enemigos y su referencia a la bondad de Dios, incluso con los malos, bajo una reserva escatológica: rige para el presente; el

34. Cf. v. 47 y bBer 17a = Bill. I, 382 (Yohanán ben Zakkai saluda también primero a un *goy*). MekhEx 23, 4 = 104b en Bill. I, 368 muestra que en la perspectiva judía se pudo referir también este texto a la res del pagano.

35. Cf. la sugerente hipótesis en Theissen*, 126. La interpretación sesgada de Tolstoi***, 345-353, que coloca en primer plano al enemigo nacional, distorsiona el texto.

36. *Pol.*, 12, 3 en referencia a nuestro pasaje.

37. En la línea de Jub 1, 24s; Test Jud 24, 3, Sal 17, 27.

38. En E. Lohse, Υἱός κτλ, en ThWNT VIII, 360, 25ss. Theissen*, 105, interpreta en sentido no escatológico.

39. Cf. el paralelo ἔσται ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς Lc 6, 35.

40. E. Schweizer, Υἱός κτλ, en ThWNT VIII, 392, 21ss.

juicio pondrá fin a su vigencia. Esto parece diferir de la postura de Jesús, que entendió el amor sin límites de Dios y su correspondencia humana, el amor a los enemigos, como signo del comienzo del Reino mismo.

3 44a

Con más claridad interpreta Mateo el precepto del amor a los enemigos con el recurso antitético de v. 43-44a. Ese recurso le crea una doble dificultad a la exégesis: a) la segunda parte de la tesis «y odiarás a tu enemigo» no consta en el antiguo testamento; b) no se sabe con certeza a quién alude el evangelista con esta tesis.

a) El recurso a Lev 19, 18 era algo obvio, porque Mateo estaba familiarizado con el pasaje y porque cabía muy bien contraponer éste, formalmente, al postulado del amor a los enemigos (término común ἀγαπάω). Pero siendo para él el precepto del amor al prójimo el «precepto supremo» que Jesús confirma (22, 34-40), no podía contraponerlo sin más a las palabras del antiguo testamento. Por eso tuvo que precisar las palabras bíblicas con un añadido exegético⁴¹, sin que se le pueda imputar el haber considerado este añadido (formulado por él mismo) como una frase veterotestamentaria. El sentido es, pues, que a los antiguos se proclamó el precepto del amor al prójimo en una determinada interpretación que excluye a los enemigos. Jesús pondrá en claro (cf. 22, 34-40) que hay otras interpretaciones.

Ninguna otra antítesis expresa con tanta claridad como ésta la notable actitud antijudía de Mateo. Ninguna otra «cumple» (5, 17) la ley tan claramente, sin invalidarla. Pero incurre, en cambio, en un conflicto con la fórmula antitética: en ninguna de las restantes antítesis posee la tesis «protestante» clásica tanto apoyo, hasta el punto de que las antítesis no se dirigen contra el antiguo testamento, sino contra su exégesis judía.

b) ¿Contra quién se dirige la tesis mateana? El objeto de odio es en ocasiones, en textos veterotestamentarios o judíos, no el enemigo personal, sino el enemigo de Dios y de su pueblo⁴². Pero tales afirmaciones son escasas. En muchos casos, como en la comunidad de Qumrán,

41. Un ejemplo judío de procedimiento similar lo ofrece P. Fiebig, *Alt-judische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu*, Tübingen 1904, 35.

42. Sal 119, 113-115; 139, 21s; Dt 23, 6, 25, 19, etc. Textos judíos en Bill. I, 365s. Las advertencias sobre el odio predominan con mucho en el judaísmo, cf. solo Test G.

que se ha conjeturado a menudo como destinatario velado de Mt 5, 43⁴³, el odio a los enemigos de Dios no lleva a una conducta en esa línea, pues no se quiere anticipar con la propia venganza la cólera de Dios⁴⁴. Más numerosos son los textos que, sin hablar de odio a los enemigos, limitan a Israel el precepto del amor y excluyen de él a los enemigos de Dios, por ejemplo a los paganos⁴⁵. El v 43 impugna además el principio de la ética vulgar helenística de pagar con la misma moneda el amor con amor y el odio con odio⁴⁶.

El v 43b no se refiere, pues, probablemente a una determinada posición o grupo que propugne el odio a los enemigos, sino a una interpretación restrictiva del precepto del amor en la línea del particularismo judío o del sentido común a nivel de ética vulgar. «Odiar a tu enemigo» es una contra-formulación⁴⁷ retórica sugerida por Lev 19, 18 y destinada a alertar el precepto

43 Por ejemplo, Stauffer, *Botschaft*, 128-132, Davies, *Setting*, 245-248, Seitz*, 49-51.

44 Cf. por ejemplo 1 QS 1, 10 (odio a los hijos de las tinieblas, a cada uno según su culpabilidad) con 10, 17s (perseguir a todos con el bien, pues en Dios está el juicio). En 9, 21s aparece la síntesis práctica: odio eterno a los hombres del abismo con espíritu de ocultamiento.

45 Numerosos pasajes poco amistosos hacia los paganos citan Bill I, 359s y Nissen, *Gott*, 322-327. Nissen señala en el tema de la hostilidad por motivo religioso una praxis diferente a la de la hostilidad personal. Pero hay muchas voces en contra, por ejemplo, MekhEx 23, 4 (104b) = *ibid*, o aquellas voces rabínicas que —con textos presumiblemente desde Hillel, Ab 1, 12— interpretan Lev 19, 18 en sentido universal. La situación en el judaísmo aparece muy bellamente ilustrada, a mi juicio, por el relato de bBer 10a = Bill I, 370 sobre Berurja, la esposa de R. Me'ir, recordado por Fiedler, *Jesus*, 194. Berurja exhorta a su esposo a orar por sus enemigos, pues el enemigo de Dios es el pecado y no el pecador. El relato muestra 1. que esa suplica es un ideal en el judaísmo, pero 2. no es algo obvio (¿dónde lo es?), y 3. que el judaísmo puede transmitir también cosas muy negativas sobre sus grandes maestros. En suma: hay en este tema grandes diferencias intrajudías.

46 Platon, *Men*, 71E (τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιεῖν, τοὺς δ' ἐχθροὺς κακῶς), Resp., 336a (ὀφελῶ/βλαπτῶ). Arquiloco, P. Oxy. 22, 2310 fr. 1 (a) col. I, 14s (ed. M. Treu, München 1959, 10) (τὸν φιλεῶντα φιλεῖν, τὸν ἐχθρὸν ἐχθαίρειν). Otros muchos documentos, incluso sobre la praxis de la ética vulgar del principio de retribución, en Dihle*, 30-40, H. Bolkestein, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*, Utrecht 1939, 158-160, y van Unnik*, 294-300.

47 Aunque en semita «muchas veces» en pares de contraste la parte negativa sea únicamente la negación de lo positivo, el texto griego (!) de Mt 5, 43b no se puede traducir por «no necesitas amar a tu enemigo», contra Jeremias, *Teología del nuevo testamento I*, 250, nota 44.

del amor entendido en sentido particularista o de ética vulgar significa de hecho el odio a los enemigos.

46s Los dos *logia* siguientes hacen ver que el amor a los enemigos no excluye el amor a los amigos (μόνον v. 47: es obvio que hay que saludar a los amigos), sino que significa: vuestro amor tiene que abarcar a los enemigos⁴⁸. El amor a los enemigos es el περισσόν, forma parte de la justicia superior (cf. 5, 20)⁴⁹. La recompensa consiste en la promesa de que aquellos que practiquen una justicia superior a la de los fariseos y letrados podrán entrar en el reino de los cielos. El contrapunto negativo son los publicanos y pecadores: Mateo toma estos tipos de la tradición; el hecho de que los retenga (Lucas los sustituye por la expresión más general «pecadores») indica que su comunidad seguía viviendo en el horizonte del pensamiento judío. La comunidad se distingue de «los otros» por su amor a los enemigos y apunta ya así a la interpretación de la Iglesia antigua, donde el amor cristiano pasó a ser el *topos* de la apologética⁵⁰. La idea del efecto misionero de la praxis (5, 16) y el peligro de autocomplacencia por el propio περισσόν se relacionan íntimamente entre sí... justamente en una situación persecutoria.

48 Después de que el término περισσός (v. 47) remitió claramente al v. 20, el v. 48 pone fin a toda la serie de antítesis.

Sirve como base el dicho *Q* de Lc 6, 36. Este versículo es una de las formulaciones más antiguas del principio judío de la «imitatio Dei»⁵¹

48 Contra Linton* En la misma dirección apunta también v 45b malos y buenos

49 Bonhoffer***, 128 dice con razón «lo extraordinario, lo no regular, lo no evidente lo que está más allá».

50 Cf *supra*, notas 14-17.

51 Bibliografía H Kosmala, *Nachfolge und Nachahmung Gottes I Im griechischen Denken*. ASTI 2 (1963) 38-85, II. *Im jüdischen Denken* ASTI 3 (1964) 65-110, H D. Betz, *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament*, 1967 (BHTh 37), 107-136, 84-101, para el área judía A Marmorstein, *The Imitation of God (imitatio Dei) in the Haggadah*, en *Studies in Jewish Theology*, A Marmorstein Memorial Volume, London 1950, 106-121, M Buber, *Nachahmung Gottes*, en *Werke* II, München-Heidelberg 1964, 1053-1065, H J Schoeps, *Von der Imitatio Dei zur Nachfolge Christi*, en Id., *Aus frühchristlicher Zeit*, Tübingen 1950, 286-301, desde la perspectiva general de la historia de las religiones I. Abrahams, *The Imitation of God*, en Id., *Studies* II, 138-182

en suelo palestino⁵², principio apoyado en Lev 19, 2 y enunciado quizá no sin influencia helenística. Mt le da una formulación totalmente nueva. Afirmaciones sobre la perfección de Dios se dan, sobre todo, en el ámbito griego⁵³ Pero Mt conecta con ideas veterotestamentarias⁵⁴

La clave de comprensión es la palabra τέλειος, que figura, además de en este pasaje, en 19, 21⁵⁵. Suele destacarse con razón que el concepto no se debe interpretar partiendo de la doctrina griega de la virtud, sino de su trasfondo judío. Algunos textos judíos califican de «perfectas» a ciertas personas por su piedad y su obediencia: por ejemplo, a Noé o a Abrahán⁵⁶. El equivalente hebreo מִתְּמָן aparece con frecuencia especialmente en los textos de Qumrán; es una autodenominación de este grupo que sigue el «camino perfecto», es decir, observa la *torá* en una línea rigorista⁵⁷. La perfección implica dos momentos: la indivisión del corazón y la integridad de la obediencia como momento subjetivo, y el cumplimiento exacto de todas las exigencias de la ley como momento objetivo. El momento cuantitativo en la idea mateana de justicia, que aflora ya en v. 20 y de nuevo en v. 47 con la palabra περισσόν, concerniente a la observancia del único precepto que falta aún para la perfección, permite

52 El texto palestino siguiente data del año 150 aprox (Abba Shaul, SLV 19, 2 [342a] = Bill. I, 372 [exégesis ética de Lev 19, 2]) Un paralelo literal a Lc 6, 36 es TgJ I Lev 22, 28 = Bill II, 159, más pasajes afines en Bill I, 372 Más antiguos son los documentos del judaísmo helenístico, que reflejan presumiblemente la influencia de la idea platónica de la ὁμοιωσις-θεοῦ *Ep Ar*, 188, 208-210 (imitación de la benignidad y misericordia de Dios por el rey), Filón, *Spec Leg*, 4, 73, *Leg*, *All.*, 1, 48 (beneficencia) Paralelos helenísticos, cf *supra*, nota 26

53 G Delling, Τέλειος κτλ, en ThWNT VIII, 69, 36ss, 70, 31ss, 71, 42ss.

54 L Sabourin, *Why is God Called 'Perfect' in Mt 5, 48?* BZ NF 24 (1980) 266, remite a Jue 9, 5, 2 Re 15, 32 (nombre), Job 37, 16 (conocimiento), Sal 18, 31 (camino), y a designaciones ugaritas de *El* como «perfecto»

55 Historia de la exégesis y de la influencia en τέλειος, cf comentario a 19, 21

56 bNed 32a, TanchB § 23 (40a) = Bill I, 386 (perfección de Abrahán por la circuncisión como práctica supererogatoria más allá del cumplimiento de los preceptos), también Gén 6, 9, Eclo 44, 17 (Noé, par δικαιοσύνη)

57 Es característico por ejemplo, 1 QS 1, 8, 13s (no transgredir ninguna de las palabras de Dios), 8, 17s, 20 (santidad perfecta, sin transgresión de ningún precepto), más material en Delling, Τέλειος κτλ, en ThWNT VIII, 73, 19ss

considerar como probable que dicho momento cuantitativo tampoco se puede dejar de lado en este pasaje: «perfecto» es el que observa los preceptos de Dios sin omitir nada⁵⁸. Así lo entiende también la *Didajé*, que sigue la tradición mateana: la perfección significa «llevar todo el yugo del Señor» (6, 2). Mateo pensó concretamente, sobre todo, en el amor a los enemigos, y al hablar de la perfección de Dios hace referencia, desde el v. 45, a la bondad de Dios. Subraya el pronombre ὑμεῖς: la comunidad debe distinguirse de los paganos (v. 47) por su perfección.

¿Por qué modificó Mateo la tradición Q si su preocupación era también la misericordia? Mateo destaca con el término τέλειος la relevancia fundamental del amor a los enemigos. Este amor no es un precepto entre otros, sino el centro y la cima de todos los mandamientos, que conduce a la perfección. La perfección no es, pues, un estado especial de unos pocos cristianos «especiales». El pasaje parece mantener en este punto una evidente tensión con 19, 20s, donde prevalece la renuncia a la posesión y es mayor la afinidad con una ética de doble grado. Esa tensión se puede salvar admitiendo que la perfección es para Mateo una tarea que atañe a todos los cristianos y moviliza a todos. La justicia superior (περισσεύσῃ... πλεῖον: 5, 20) a la de los fariseos y letrados incluye un momento cuantitativo incluso en el sentido de que los diversos cristianos pueden ir más o menos lejos por ese camino. Pero la meta es la misma para todos, y Mateo lo expuso con las antítesis. En este sentido Mateo es absolutamente perfeccionista. La norma «haz lo que puedas» de la *Didajé* es válida también para él, sin que sea detectable un tono de resignación⁵⁹.

Con el v. 48, por último, Mateo reconduce la parenesis de las antítesis a Dios mismo. El es perfecto, y favorece a «justos e injustos» (v. 45). Por eso Mateo lo llama «vuestro Padre ce-

58. Algo similar afirman Dupont*; Barth, *Gesetzesverständnis*, 91; Strecker, *Weg*, 142; acentúa más el momento subjetivo Schnackenburg*, 424s. Luck***, *passim*, especialmente 36, quiere entender las antítesis desde una idea sapiencial de la ley que concibe ésta como el «comienzo del camino hacia la perfección».

59. Did 6, 2: «Si eres capaz de llevar todo el yugo del Señor, serás perfecto; si no eres capaz, haz lo que puedas». De modo similar, con tendencia atenuante, Agustín, *Ench.*, 19 (73) y Maldonado, 128: «Non vult nos eo usque (es decir, hasta la unidad perfecta con el Padre) progredi, sed non stare».

lestial». Esta designación de Dios es aquí mucho más que un epíteto corriente: figura al comienzo de la parte central del sermón de la montaña, donde el evangelista habla de la oración al Padre y ofrece así la cara interna y el punto de referencia de la lucha cristiana por una justicia superior. Apunta así al hecho fundamental que posibilita todo el sermón de la montaña y que él lo expresó de otro modo insertando el postulado ético de nuestro capítulo en la historia del camino que Dios recorrió con su Hijo.

Historia de la influencia⁶⁰

Sorprende la naturalidad con que la Iglesia antigua supuso que esta «ley fundamental»⁶¹ de la fe era practicable⁶² y se practicaba de hecho. Un buen ejemplo de ello es 2 Cl 13-14, donde se dice claramente: el que no ama al que le aborrece no es cristiano, sino que está bajo el juicio de Dios. Pero muy pronto encontramos indicios de que la práctica no siempre correspondió al postulado. La tendencia a suavizar el precepto recorre toda la historia de la exégesis.

a) 2 Cl 13s resulta aleccionador: la comunidad necesita ahora ser exhortada, no solo porque no ama a los que la odian, sino porque tampoco ama a los que la aman (13, 4). La armonía intracomunitaria no era perfecta precisamente. El autor recuerda a la comunidad que aquel que no hace la voluntad del Padre no pertenece a la Iglesia (14, 1). Ya Orígenes propone la primera atenuación: como el precepto del amor a los enemigos no va acompañado de la norma «como a ti mismo», basta con no odiar a los enemigos, a diferencia del amor al prójimo⁶³. Esta exégesis, rechazada enérgicamente por la mayoría de los exegetas, dejó no obstante sus huellas: amor a los enemigos no significa, obviamente, que yo tenga que amar a los enemigos como consanguíneos y amigos, borrando cualquier diferencia entre ellos⁶⁴.

60 Bibliografía Bauer* para la época más antigua; Waldmann*, 150-178, Randlinger*, 122-163

61 Tertuliano, *Pat*, 6 = BKV I/7, 44.

62 Teodoro de Heraclea, fr 40 = Reuss, 68: «Cristo no da leyes impracticables»

63 Orígenes, *Hom. in Cant*, 2, 8 = PG 13, 53s

64 Jerónimo, *Pelag*, 1, 30 = BKV I/15, 385.

b) Son muchos los intentos de resolver el problema mediante una *ética de dos grados*. Ya Ambrosio, en su doctrina sobre los deberes, incluye el amor a los enemigos entre los «deberes perfectos», que él distingue de los deberes «intermedios»⁶⁵. En el *Liber Graduum*, el amor a los enemigos pertenece a la «via perfecta»⁶⁶. Según Agustín, es «un don de los hijos de Dios perfectos, si bien todo creyente debe aspirar a esta perfección»⁶⁷. La escolástica nunca consideró el amor a los enemigos como un mero «consejo», pero establece una diferencia recurriendo a tradiciones estoicas: no hay que excluir a los enemigos del amor genérico a los hombres y de la oración de súplica general, también hay que exigir a todos la disposición espiritual para amar a los enemigos si «necessitas occurreret», pero amar a un enemigo «absque articulo necessitatis pertinet ad perfectionem caritatis», que no es necesaria para la salvación⁶⁸. El amor a los enemigos no es ya el centro, sino un caso límite de la praxis cristiana.

c) La limitación del precepto del amor a los enemigos a la *esfera personal* suscita simpatías generales. Queda así excluido expresamente el enemigo bélico⁶⁹, y la doctrina del amor a los enemigos se aborda a nivel de ética individual. Se trata de la superación de los sentimientos personales de odio contra «el vecino insoportable, el rival en la profesión, al que el simple agricultor o artesano odia con toda la sangre de su corazón», y no, como afirmó Tolstói, de la superación del odio nacional⁷⁰. «El odio al enemigo nacional es menos intenso y más difícil de desarrollar»⁷¹. En el «aire enrarecido de la idea de venganza entran sus palabras (de Jesús) como un relámpago y dan a entender que la actitud que él reclama debe estar exenta de toda idea de desquite y de venganza. Jesús quiere llegar a la actitud interna»⁷². El peso se desplaza de las obras de amor a los enemigos a los sentimientos del individuo. El problema de la guerra puede quedar así fuera del ámbito del amor, contra el enemigo nacional como ser humano no se abrigan personalmente sentimientos hostiles⁷³. La ética de la actitud tiene su prolongación

65 Ambrosio, *Off*, 1, 11 (37) = BKV I/32, 28

66 *Liber Graduum* (ed. M. Kmosko, 1926 [PS 1/3]), 19, 32 = 508

67 Agustín, *Ench*, 19 (73) = BKV I/49, 460. Como la gran masa de los cristianos no alcanza el bien supremo del amor a los enemigos, reza el Padrenuestro Mt 6, 12.

68 Tomás de Aquino, *STh* II/II q. 25, a. 8s, cita a 8 corpus.

69 J. Mausbach-G. Ermecke, *Katholische Moraltheologie* II/1, Münster 1954, 145; C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 1932.

70 Cf. *supra*, nota 35.

71 Dibelius***, 115.

72 Fiebig, *ThStKr**, 53.

73 «Pero la lucha se purifica para aquel que, en medio de ella, esta ante Dios» (Schniewind, 72).

en la esfera de la interpretación existencial. Amor a los enemigos significa «renuncia a las propias pretensiones»⁷⁴ Para Mateo, en cambio, el amor a los enemigos significa obras concretas

Resumen

Todo esto lleva a plantear la cuestión de si el amor a los enemigos no será una sobreexigencia para el hombre. El nuevo testamento no nos propone solo el amor a los enemigos, sino que nos presenta también a un Pablo nada delicado con sus adversarios, por no hablar del autor de la segunda Carta de Pedro y su modo de tratar a los enemigos (2 Pe 2, 12-22). Más de un exegeta ha encontrado dificultades en este punto⁷⁵. Pero el propio evangelio de Mateo es especialmente ilustrativo de los problemas: el mismo autor que coloca el amor a los enemigos en el ápice de su serie antitética no se limitó a tomar de la tradición las grandes imprecaciones contra los fariseos en Mt 23, como palabras de Jesús, sino que las redondeó por su cuenta. Cabe aducir algunas razones para explicar la confección de este discurso; pero éste no es, desde luego, un testimonio de amor a los enemigos ejercido con los fariseos y letrados, ni siquiera de juego limpio con unos adversarios que el judeocristiano Mateo podía haber conocido mejor. ¿Es, pues, el propio evangelista Mateo un testigo excepcional para la problemática de este precepto?

La pregunta debe formularse con palabras de un judío —bienintencionado—, ya que los judíos han sido los que más han sufrido las consecuencias del déficit cristiano en amor a los enemigos. «The defect in the ethical teaching of Jesus is that it is strung so high, that it has failed to produce solid and practical results just where its admirers vaunt

74. Bultmann, *Jesus*, 97 El texto aparece tergiversado en Fuchs*, 132-135, que concibe la perfección de Mt 5, 48 mediante el hilo conductor de la autocerteza

75 J de Valdes, 91s reconoce que Pablo y Cristo (Mt 23) no albergaron pensamientos de venganza en sus corazones, pero añade que para él mismo y para el predicador es mejor no empeñarse en emularlos «Es más seguro no decir nada malo de nadie, pues la naturaleza humana tiende a la pasión» La exégesis de la Reforma distingue aquí entre amor personal a los enemigos y el «reprender e increpar», que es incumbencia del ministerio de la palabra (Lutero, WA 32***, 398)

that it differs from, and is superior to the ethical codes of the Pentateuch, the Prophets and the Rabbis»⁷⁶ Una etica menos absoluta y más realista, al estilo de los rabinos, hubiera sido mejor, según este crítico

¿Es, pues, el amor a los enemigos un postulado utópico que resulta ambivalente porque se opone a ciertas premisas antropológicas y psicológicas fundamentales? ¿es una «pretensión que avasalla a la naturaleza»⁷⁷?

H Heine formula el problema en estos términos «Cuando el buen Dios quiere hacerme totalmente feliz, me proporciona la alegría de ver a seis o siete de mis enemigos colgados de este árbol Yo les perdonaré de corazón todas sus iniquidades antes de su muerte Sí, hay que perdonar a los enemigos, más no antes de ser ahorcados»⁷⁸ Para F Nietzsche, el amor a los enemigos supone debilidad e insinceridad «Al no poder vengarse se le llama no querer vengarse También se habla de 'amor a los enemigos' y se persigue esa meta»⁷⁹ Para S Freud el precepto del amor a los enemigos es un intento logrado, pero opresivo, del superyó cultural de transformar la necesidad de agresión en sentimiento de culpa para combatirla mejor⁸⁰ En la perspectiva de la naturaleza humana, el precepto del amor a los enemigos se rige por el «credo quia absurdum» Su problemática aflora en la historia cristiana el amor al prójimo, del que el amor a los enemigos es un caso extremo, solo ha podido realizarse en unas pocas comunidades Su precio es un aumento de la agresividad hacia fuera «Después de que el apóstol Pablo hiciera del amor a todos los hombres el fundamento de su comunidad cristiana, la extrema intolerancia del cristianismo hacia los de fuera fue una consecuencia inevitable»⁸¹

Una reflexión histórica sobre este punto en la Iglesia antigua se comprueba que el enemigo al que hay que amar según Mt 5, 44 es el pagano, mientras que Mt 7, 1-5 trata de las relaciones entre los miembros de la comunidad⁸² El enemigo al que hay que amar es, pues, el hermano

76 Montefiore, *Gospels* II, 523

77 L Kolakowski en Lapide***, 101

78 H Heine, *Gedanken und Einfälle*, en *Samtliche Schriften* VI/1, München 1975, 653

79 F Nietzsche, *Genealogia der Moral*, 1 Abh., sec 14, en *Werke* VII, Leipzig 1923, 326 (trad cast *Genealogia de la moral* Madrid ¹³1990)

80 S Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, Fischer-Bucherei 47, Frankfurt 1960, especialmente 145-154 (sec 5), 186-189 (sec 8) (trad cast *Malestar en la cultura*, Madrid ¹⁵1990)

81 Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, 148, 152

82 Beyschlag, *ZThK* 1977***, 314s

potencial en el aspecto misionero⁸³. De ese modo no se ama al «enemigo» por sí mismo, sino con el fin de ganarlo para Cristo. ¿Y qué pasa si el amado de esa manera no quiere dejarse ganar para Cristo? ¿si permanece en su enemistad? La historia de la Iglesia ofrece muchos ejemplos de cómo el «amor a los enemigos» se trueca entonces en agresividad; la relación de Mateo y de Lutero con los judíos son dos de esos ejemplos.

Los verdaderos y los falsos profetas se distinguen por sus frutos, según Mateo (7, 15-23). Los frutos se pueden juzgar desde perspectivas muy diversas. «El verdadero amor... al enemigo real y que nos causa daño... yo no lo he visto en ninguna parte», dice un crítico muy bienintencionado, Gottfried Keller⁸⁴. En cualquier caso, el balance de la historia de la Iglesia es ambivalente. No hay solo cruzadas, guerras de religión, evangelización forzada y antijudaísmo; aunque *también* eso existió. ¿Qué tiene que ver todo esto con el precepto del amor a los enemigos? Las indagaciones de la historia y de la psicología son indispensables para la reflexión sobre los frutos exigidos por Mateo.

Esas indagaciones plantean dos puntos de reflexión. El primero es de tipo autocrítico: Jesús se refirió al enemigo con toda crudeza y ferocidad⁸⁵. No ligó el amor a ninguna finalidad. El amor a los enemigos no era una oportunidad ni una prueba acreditativa para ver si el enemigo se enmendaba. El evangelio de Mateo tampoco varía en este punto. El hecho de que se haya ligado tan a menudo el amor a los enemigos con la finalidad de la misión es una expresión del fracaso cristiano en este precepto. El amor «para un fin» no es amor ni es lo que Jesús propuso. La segunda reflexión lleva al estrato profundo: Jesús, Mateo y los críticos del precepto del amor a los enemigos coinciden en que este precepto no es un postulado «natural». ¿Cómo iba a serlo? Jesús lo formuló en contraste palmario con la conducta «natural». No es táctica de un luchador, ni magnanimidad de un vencedor, ni resignación de un vencido, ni lucidez de un sabio.

83 Cf ya Ignacio, *Eph*, 10, 1 (hay para él la esperanza de la penitencia) Es clásico Clemente Alejandrino, *Strom.*, 7, 86, 1 (no sabemos aún si aquel que ahora adopta una actitud hostil a nosotros abrazará un día la fe).

84. *Der grüne Heinrich* I, 387, según J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1964, 149.

85. Bonhoeffer***, 122 se habla del enemigo, «el enemigo permanece, sin ser afectado por mi amor».

Jesús propuso su postulado desde el presupuesto absolutamente «antinatural» de que el reino de Dios había comenzado y el hombre debía darle respuesta. Por eso no puede considerarse, como se ha hecho muchas veces en la historia de la exégesis, como culminación del amor «natural» a los semejantes. Mateo no lo propuso porque fuese razonable o natural o prometedor, sino porque aquel que lo impuso está, como Señor resucitado, cerca de su comunidad todos los días hasta el fin del mundo. La cuestión no es, directamente, saber si ese precepto es realista a nivel táctico o psíquico, sino saber si la experiencia de gracia que él presupone es tan fecunda que el hombre pueda liberarse en dirección a ese amor.

Aquí está la diferencia básica respecto a la valoración marxista del amor a los enemigos. Mao Tse Tung señaló en su densa reflexión que el amor a los enemigos no es posible en las condiciones de la lucha de clases. «Solo una vez eliminadas las clases se implantará el amor a toda la humanidad. Pero actualmente no existe aún tal amor. Nosotros no podemos amar al enemigo, no podemos amar los hechos odiosos que se dan en la sociedad. Nuestro objetivo es su destrucción»⁸⁶. La distinción, fundamental en el ámbito cristiano, entre un sí al pecador y un no al pecado⁸⁷, no encuentra ninguna analogía en esta actitud, según la cual, el hombre aparece identificado con su pertenencia y su perspectiva de clase, hasta el punto de que el amor a los enemigos implica solo el peligro de debilitar la lucha contra el mal. Pero la fe cristiana intenta, en un mundo marcado por la lucha, poner siempre signos del sí incondicional de Dios al hombre partiendo de la perspectiva del reino de Dios. Esto es lo que significa el amor a los enemigos.

Esta última reflexión pone de manifiesto que tales signos incondicionales del sí de Dios al hombre no pueden ni pretenden dar respuesta a las cuestiones de estrategia en la lucha por la justicia social o por la supervivencia de la humanidad. Su legitimidad y fecundidad reside en otro plano. El «amor inteligente

86 Mao Tse Tung, *Reden auf der Beratung über Fragen der Literatur und Kunst in Yenan*, en *Mao Tse Tung über Literatur und Kunst*, Peking 1961, 137 (trad. cast. *Intervenciones en el foro de Yénan sobre arte y literatura*, Barcelona 1974)

87 Es clásico el pasaje de Clemente Alejandrino, *Strom*, 4, 93, 3 («lo pecaminoso está en el hacer, no en el ser»)

a los enemigos»⁸⁸ como estrategia política o alternativa política a la *lucha* de clases es necesario para el amor al hombre; pero no es «amor a los enemigos» en el sentido de Jesús, sino solo una perspectiva que parte de ese amor. No fue intención de Jesús mejorar la situación del mundo. Las obras de amor a los enemigos son para Jesús expresión del sí incondicional de Dios al hombre como tal. Son necesarias en un sentido fundamental, y acompañan y *preceden* a todas las estrategias realistas de amor «inteligente».

c) *La justicia superior II: la actitud ante Dios (6, 1-18)*

La sección central del sermón de la montaña 6, 1-18 es más breve que 5, 21-48 y 6, 19-7, 11. Consta de una exhortación triestrófica a la verdadera espiritualidad.

El texto antepone un título (6, 1). Después de la segunda estrofa sigue una intercalación. El evangelista insertó la oración del Señor (6, 9-13) y la enmarcó en dos *logia* (6, 7s.14s). Todas las exhortaciones tienen la misma estructura: a una parte negativa (v. 2.5.7s.16) sigue una antítesis positiva (v. 3s.6.9-13.17s). La oración del Señor es, pues, formalmente el contrapunto positivo a la advertencia sobre la oración locuaz v. 7s; pero en el contenido rebasa ese marco. El apéndice de los v. 14s le da mayor énfasis. La oración del Señor es, así, el centro de la sección y, con ella, de todo el sermón de la montaña.

El título de «Padre (que está en los cielos)» es la palabra introductoria de toda la sección, que se repite invariablemente y le queda grabada al lector (v. 1.4.6.8.9.14.15.18). Esa palabra une nuestra sección con la anterior y la siguiente del sermón de la montaña (5, 16.45.48; 6, 26.32; 7, 11.21). La condensación de la palabra *πατήρ* muestra ya externamente dónde se encuentra el centro en cuanto al contenido. La sección aparece muy unitaria

88 El intento de Weizsacker* de esbozar líneas políticas partiendo del sermón de la montaña refleja de modo impresionante que no puede tratarse de aplicación directa, sino únicamente de un intento de transferencia indirecta del sermón de la montaña a la política. Su punto de unión no es tanto el amor radical, escatológico, a los enemigos en Mt 5, 44, como la regla de oro en Mt 7, 12, mucho más transferible. Cf *infra*, resumen a Mt 7, 12

pese a su carácter compuesto la palabra προσεύχεσθαι crea una estrecha conexión entre v 5s y v 7-13 El apéndice v 14s asume la petición más amplia del Padrenuestro en el aspecto lingüístico y en el contenido la petición de perdón de v 12

Para el comentario conviene desviarse excepcionalmente del orden de las perícopas y anticipar la exhortación triestrófica 6, 2-6 16-18

1 De la limosna, la oración y el ayuno (6, 1-6 16-18)

Bibliografía Betz, H D , *Eine judenchristliche Kult-Didache in Matthaus 6 1-18*, en G Strecker (ed), *Jesus Christus in Historie und Theologie (FS H Conzelmann)*, Tübingen 1975, 445-457, Dupont, *Beatitudes III*, 260-272, George, A , *La justice a faire dans le secret (Matthieu 6, 1-6 et 16-18)* Bib 40 (1959) 590-598, Gerhardsson, B , *Geistiger Opferdienst nach Matth 6, 1-6 16-21*, en H Baltensweiler y otros (eds), *Neues Testament und Geschichte (FS O Cullmann)*, Tübingen 1972, 69-77, Klostermann, E , *Zum Verständnis von Mt 6, 2* ZNW 47 (1956) 280s, Nagel, W , *Gerechtigkeit – oder Almosen? (Mt 6, 1)* VigChr 15 (1961) 141-145, Schweizer, E , «*Der Jude im Verborgenen , dessen Lob nicht von Menschen, sondern von Gott kommt*» Zu Rom 2, 28f und Mt 6, 1-18, en Id , *Matthaus und seine Gemeinde*, 86-97, Tannehill, R , *The Sword of his Mouth*, 1975 (Semeia 1), 78-88, Tilborg, *Jewish Leaders*, 8-13, Zeller, *Mahnsprüche*, 71-74

Más bibliografía** sobre el sermón de la montaña en Mt 5-7 *supra*, 263ss

1 «Cuidado con practicar vuestra justicia¹ delante de la gente para llamar la atención. Si no, os quedáis sin paga de vuestro Padre celestial.

2 Por tanto, cuando des limosna,
no lo anuncies a toque de trompeta,
como hacen los hipócritas en las sinagogas
y por las calles

1 La variante ἐλεημοσύνη del *textus receptus* (defendida pro Nagel*) podría haberse introducido partiendo de los v 2-4

para que la gente los alabe.

En verdad os digo que ya reciben su paga².

3 Tú, en cambio, cuando des limosna,
que no sepa tu mano izquierda lo que hace tu derecha;

4 así tu limosna quedará en secreto.

Y tu Padre, que ve lo secreto³, te recompensará⁴.

5 Y cuando oréis,

no seáis como los hipócritas,
que gustan de orar en las sinagogas
y en las esquinas de las calles
para ser vistos⁵ por los hombres.

En verdad os digo que ya reciben su paga.

6 Tú, en cambio, cuando vayas a orar,
'entra en tu cuarto y cierra la puerta',
para orar a tu Padre que está allí, en lo secreto.
Y tu Padre, que ve lo secreto, te recompensará.

16 Y cuando ayunéis,
no pongáis cara triste, como los hipócritas,
que desfiguran su rostro
para que los hombres vean⁵ que ayunan.
En verdad os digo que ya reciben su paga.

17 Tú, en cambio, cuando ayunes,
perfúmate la cabeza y lávate la cara,
18 para que tu ayuno sea visto, no por los hombres,
sino por tu Padre que está allí, en lo secreto.
Y tu Padre, que ve lo secreto, te recompensará».

2 Ἀπεχω es término del lenguaje comercial «haber recibido», «extender recibo»

3 Literalmente *en lo secreto*, como v 4a La traducción literal carece de sentido, ya que el Padre no está en la oscuridad Explicaciones a) Formulación idéntica en v 4a y 4b partiendo del uso indistinto de ἐν y εἰς b) Aremeísmo, pero el aram כ'רמ' en el sentido de «ver algo» no es corriente (contra Jeremías, *Teología del nuevo testamento* I, 253, nota 55)

4 El *textus receptus* complementa ἐν τῷ φανερό y atestigua así la interpretación escatológica del futuro

5 Propiamente «aparentar» La traducción se ha elegido para reflejar el juego de palabras ἀφανίζω – φαίνω

Análisis

1 *Estructura* Las expresiones δικαιοσύνη (6, 1), ἐμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, πατήρ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (6, 1) y δοξάζω (6, 3) unen la perícopa con 5, 16 y 20, y la extraña palabra ἀφανίζω (6, 16 19 20) con 6, 19-24. Además, el v 7 (ἐθνικοί) contiene una referencia a 5, 47. Se comprueba una vez más que, mediante un claro retoque, el evangelista combina las secciones entre sí. El tema de la «justicia» propuesto en 5, 20 se prolonga, pero bajo otro aspecto, abordado ya en 5, 16. Además, la palabra «hipócrita» y especialmente la expresión πρὸς το θεαθῆναι αὐτοῖς (v 1) constituyen una «señal» que apunta al capítulo 23 (cf 23, 5) ahí se producirá el ajuste de cuentas definitivo con los hipócritas.

Los versículos 2-4 5s y 16-18 forman una composición cerrada que consta de tres estrofas. Cada estrofa contiene una parte negativa y otra positiva. La parte negativa y la positiva incluyen cada una 1 la referencia a una situación (limosna, oración, ayuno), 2 una prohibición o un mandato, 3 una indicación de intenciones y 4 la promesa divina o la frase con ἀμήν que la rechaza. Cada advertencia (parte negativa) incluye una comparación con los «hipócritas», por eso es siempre algo más extensa que la correlativa positiva. El lenguaje es una prosa rigurosamente articulada, sin ningún elemento poético, no encontramos ni ritmo ni paralelismos en el sentido estricto del término, sino solo correspondencias. La última exhortación, referida al ayuno rectamente entendido, es algo más extensa, como corresponde a una conclusión. Las tres estrofas aparecen marcadas por los mismos contrastes público – secreto, los hombres – el Padre, recompensa actual (ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν) y recompensa futura (ὁ πατήρ ἀποδώσει). Llama la atención sobre todo que solo en la segunda mitad de la estrofa, al hablar de limosna, oración y ayuno en secreto, se haga referencia al Padre celestial, mientras que la conducta de los hipócritas, que busca el aplauso humano, concluye desde el ángulo religioso en vía muerta. El vigor lingüístico es impresionante: la metáfora extrema de la trompeta (v 2), el juego de palabras φαίνω – ἀφανίζω en v 16⁶ o la incisiva fórmula ἀπέχουσιν τὸν μισθόν delatan a un verdadero maestro. Varias expresiones proverbiales han pasado de este texto a nuestro lenguaje⁷, también esto revela su fuerza lingüística⁸.

6 ¿Es transferible el juego de palabras al arameo? ¿o es un indicio de que el texto surgió en el judeocristianismo grecoparlante?

7 «Tocar la trompeta» (Mt 6, 2), «que no sepa tu mano izquierda lo que hace la derecha» (Mt 6, 3), «en lo secreto» (Mt 6, 6).

8 Schweizer*, 88s y Hoffmann V**, 91 intentan atribuir a Jesús algunas de las formulaciones más incisivas, mientras que el texto en su conjunto pro-

2 *Redaccion* Las numerosas referencias transversales permiten ya suponer como probable que el v 1 procede del evangelista, y esto queda confirmado por el análisis filológico⁹ Para v 2-6 16-18 es probable la existencia de una fuente escrita que Mt se limitó, cuando más, a modificar Pero el texto contiene una serie de características lingüísticas que el propio Mt emplea con frecuencia¹⁰, por ejemplo la designación de Dios como Padre¹¹ El evangelista tiene sus raíces lingüísticas y teológicas en la comunidad Es posible que la fuente esté relacionada con la de las antítesis primarias¹²

3 *Desarrollo de la tradicion y forma* El texto no es descomponible, a mi juicio Hay pequeñas asimetrías entre las distintas estrofas, pero ¿acaso la versión originaria tiene que ser por fuerza estrictamente simétrica? Quizá cabe presumir que estuvo formulada totalmente en segunda persona de singular, ya que Mt, como muestran los v 1 7-15, prefiere el plural¹³ La alusión suelta a la Escritura en la estrofa intermedia¹⁴ no ofrece ningún punto de apoyo para suponer una reelaboración La sección es de una pieza

No encaja del todo en ningún género literario previo Es afín a la exhortación sapiencial La segunda persona de singular, la concreción tendente a la hipérbole y el contrapunto de prohibición y precepto son típicos de esa exhortación sapiencial¹⁵ Es atípica, en cambio, la versión

cedería del judeocristianismo Un intento problemático El texto es tan unitario y coherente que lo más obvio es atribuirlo a un solo autor ¿Por qué hubo de ser Jesus el unico maestro del cristianismo primitivo que supo formular las sentencias «como agujones» o como «estacas bien clavadas» (Ecl 12, 11)?

9 Son de Mt προσεχω, δικαιοσυνη, μη con inf, εμπροσθεν ανθρωπων, προς con inf, θεαομαι (?), ει δε μη γε (?), μισθος (?), πατηρ εν τοις ουρανοις, cf Introduccion, 58ss Análisis preciso en Tilborg, *Leaders*, 10s, y Dupont, *Béatitudes* III, 260-262

10 Son de Mt ουν, εμπροσθεν, οπως, ωσπερ, υποκριτης, βλεπω, μισθος, αμην, πατηρ, αποδιδωμι, εστως (?), φαινω Pero el texto contiene además muchos *hapaxlegomena* Gundry, 102 postula que Mt transcribio mal el texto

11 Πατηρ como designacion divina sin el añadido «celestial» o similares no es mateano, pero es grande la afinidad objetiva con Mt Para nuestro texto y para el evangelista son ademas fundamentales la idea de recompensa y el tema de la hipocresia

12 Así, dentro de un concepto global, siempre diverso en cada caso, por ejemplo, Dupont, *Béatitudes* I, 161s, 181, Kilpatrick, *Origins*, 26, Soiron**, 129s Cf seccion 2 sobre 5, 21-48

13 Schweizer, 86

14 El singular την θυραν corresponde a Is 26, 20 (LXX), contra el texto hebreo ¿Otro indicio (débil) de una redaccion griega original de nuestro texto?

15 Cf Zeller, *Mahnspruche*, *passim*

escatológica de la recompensa celestial (v 4 6 18 conclusión), el final de la prohibición con una frase con ἀμην (v 2 5 16 conclusión) y la estilización concreta del anti-tipo, el judío hipócrita. La exhortación no tiene un sentido general, como suelen tenerlo los dichos sapienciales, sino que va dirigida a un destinatario e interlocutor concreto. También la combinación de tres temas diversos en tres estrofas es atípica para los dichos sapienciales. Todo esto apunta a una situación donde era necesaria una instrucción polémica global sobre dimensiones fundamentales de la vida espiritual. La estilización simétrica en estrofas facilita el aprendizaje de memoria.

4 *Origen* ¿Procede este texto de Jesús? Con el criterio de disimilitud la respuesta sería fácil: el texto fue considerado como judío¹⁶ o judío-reformista¹⁷ y por eso no era auténtico. Pero el origen pospascual no es seguro en modo alguno¹⁸. El argumento más importante contra la autenticidad es el contraste con Mc 2, 19a, donde los discípulos no ayunan. Hay para esto ciertas posibilidades de explicación. Mt 6, 16-18 podría ser una instrucción general al pueblo, y Mc 2, 19a podría referirse a la situación especial de los discípulos. O también Mc 2, 19a podría tener presente la praxis de los discípulos como grupo, mientras que Mt 6, 16-18 habla del ayuno privado del individuo. Ἀμην λέγω ὑμῖν y la designación de Dios como «Padre» son «lenguaje de (Jesús o de) Cristo». El autor, pues, puede haber sido un judeocristiano que estuvo influido por el lenguaje de Jesús. Pero el texto no contiene huellas de una cristología, como cabría esperar tratándose del tema del ayuno (cf Mc 2, 20). ¿Procede, pues, de Jesús? Así podrían sugerirlo las formulaciones hiperbólicas¹⁹ y la interpelación a los individuos. No es solo que el texto no toca el tema del culto religioso en el templo o en las sinagogas, ni de los días de ayuno de los fariseos ni de la asistencia a la comunidad judía, sino que tampoco aborda el culto cristiano con su oración comunitaria, los días de ayuno cristianos²⁰, probablemente ya

16 Haenchen, *Weg*, 117 atendiendo a la idea «farisea» de la recompensa.

17 Betz*, 456, cf G Schille, *Das vorsynoptische Judenchristentum*, 1970 (AzTh I, 43), 44s.

18 Betz* aclara el dilema según él, los transmisores de este texto no jesuático «debieron de ser temporal y teológicamente afines a Jesús», «en ningún pasaje» se puede constatar una influencia cristiana (456, 450).

19 Cf *infra*, 456, 457s.

20 Betz* considera esta «didaje cultural» como antifarisea y enfrentada críticamente al culto del templo (456s). Un tema difícil, porque habría que aplicarlo también, *mutatis mutandis*, al culto de la comunidad cristiana. Esta cuestión ha sido abordada siempre, y con razón, en la historia de la exégesis, cf *infra*, nota 55-58. Contra la actitud antifarisea están los numerosos paralelos fariseo-rabínicos sobre nuestro texto, cf *infra*, 455s. Es cierto que Mt 6, 2-6 16-18 es una exhortación al individuo y por eso deja de lado cualquier tipo de culto público.

antiguos, ni la asistencia a la comunidad cristiana. ¿Puede explicarse esto únicamente por el estilo de la exhortación sapiencial? Quedan abiertas, pues, muchas cuestiones relativas al origen de nuestro texto, cuestiones que la investigación anterior, guiada únicamente por el «criterio de disimilitud», creyó poder resolver con facilidad. Lo más sencillo sería, obviamente, suponer a base de las muy escasas observaciones lingüísticas²¹ que el texto originario era griego. El texto procedería entonces de un maestro judeocristiano muy inteligente que —con el espíritu y lenguaje de Jesús— lo compuso en un momento en que los seguidores de Jesús tuvieron que polemizar, dentro de la asociación de sinagogas, con practicantes de la religiosidad judía. Pero también esto es incierto, y sigue siendo posible la procedencia de Jesús.

Explicación

Se trata de tres formas expresivas de religiosidad judía²² que 2 fueron también fundamentales en las comunidades cristianas²³. La primera estrofa trata de la limosna privada. Ἐλεημοσύνη —de esta palabra griega derivó nuestro término «limosna»²⁴— tiene en el judeohelenismo, además del significado general de «misericordia», el específico de «beneficencia», «limosna»²⁵. En la época del cristianismo primitivo no existía aún en la sinagoga la asistencia a los pobres organizada a nivel comunitario, algo insólito en la antigüedad, sino que la distribución del diezmo a los pobres se hacía conforme al criterio de cada individuo. Por eso se insistía tanto más en la recomendación de la beneficencia²⁶. De este modo se llegó a abusar de la práctica de la limosna,

21. Cf. *supra*, notas 3, 6, 14

22. Tob 12, 8 menciona la oración, el ayuno y la misericordia, además de la justicia. Hay textos rabínicos sobre el trío oración/limosna/penitencia (Bill I, 454, IV, 553s). En textos judíos y cristianos primitivos es frecuente la combinación de oración/ayuno. Una combinación similar en 2 Cl 16, 4

23. Resulta artificial la referencia que hace Gerhardsson*, (73s) a Dt 6, 5 oración = amor a Dios de todo corazón, ayuno = mortificación del alma (!), limosna = culto divino con todas las «fuerzas» (nótese el orden de sucesión en Dt 6, 5)

24. R. Mendizábal, *Manual de la lengua griega*, Madrid 1950, 204

25. Przybylski, *Righteousness*, 100s, señala que la distinción mateana entre δικαιοσύνη y ἐλεημοσύνη coincide con la distinción entre צדק y חסד en los primeros tannaítas

26. Bill IV, 537-545, Moore, *Judaism* II, 162-174.

instrumentalizándola para favorecer la propia imagen pública, como atestiguan fuentes judías.

No se tocaba la trompeta al hacer grandes limosnas²⁷ El texto emplea una fórmula irónica y caricaturesca, recurriendo a una metáfora frecuente²⁸ Pero se podía prometer públicamente el reparto de limosnas en la sinagoga o en días de ayuno²⁹. Al que daba una limosna extraordinaria se le honraba especialmente, por ejemplo haciéndole tomar asiento junto al rabino³⁰.

El texto califica de hipócritas tales acciones. Ὑποκριτής es un término de sentido neutro en el uso lingüístico griego y significa «actor teatral». Transferido al ámbito de la ética, adquiere en el uso griego y judío³¹ un sentido negativo y designa a la persona que hace o es algo diferente a lo que dice. A diferencia de Mt 23, el texto no ataca la conducta de los adversarios judíos, sino su actitud: reprocha a los que dan limosna el no hacerlo por amor al prójimo o por Dios, sino por amor a sí mismos. Ellos ya han recibido su paga... con el honor que se les tributa. En el fondo está la idea rabínica de la justicia compensadora de Dios: a los unos, sobre todo los paganos y los malvados, se les recompensa por las buenas obras realizadas, en este mundo, y en el más allá se les infligirá el castigo, mientras que los justos muchas

27 Cf. *infra*, nota 59

28 Demóstenes, *Or*, 25, 90 (797), Aquil, *Tat*, 8, 10, 10, Cicerón, *Epistulae ad Diversos*, 16, 21, 2, Juvenal, 14, 152, cf. el *ausposaunen* alemán, el *trompetter* francés, el *trumpet forth*, «sound one's own trumpet» inglés, «tocar las campanas» en castellano

29 Bill IV, 548-550, más bajo η, ζ, θ, ι, λ

30 pHor 3, 48a, 57 (Bill IV, 550), Cf. Eclo 31, 11 «la asamblea contará sus limosnas»

31 No hay una diferencia fundamental entre el uso lingüístico griego (a menudo neutral) y el uso lingüístico judío (a menudo negativo) También es negativo cuando aparece en griego el concepto en sentido directamente metafórico y en contextos éticos (documentos en U Wilckens, Ὑποκρίνομαι κτλ., en ThWNT VIII, 561, 16ss) En el judaísmo, donde había escaso interés por el teatro, domina precisamente este uso lingüístico metafórico En la mayoría de los casos Ὑποκριτής no es simplemente el impío, sino que designa a una persona que simula algo, cf. 2 Mac 6, 21-28, Eclo 1, 28s, Job 36, 13 Por eso la traducción por «hipocresía» es casi siempre acertada (contra Wilckens, ThWNT VIII, 564, 29s)

veces sufrirán en este mundo y serán recompensados en el cielo³². El texto no identifica a los hipócritas con un determinado grupo, sino que forman un tipo negativo general. Solo el evangelista Mateo se refiere, presumiblemente, a los fariseos y letrados³³.

El texto formula la posición contraria en términos igualmente 3s extremos e hiperbólicos³⁴: la mano izquierda no debe saber lo que hace la derecha. Esta imagen, convertida en frase hecha³⁵, no debe forzarse: el texto no significa que «el propio sujeto deba ignorar que practica la caridad»³⁶. El ideal de una beneficencia «totalmente inconsciente, totalmente irreflexiva»³⁷ es algo ajeno al texto. La imagen significa que nadie, ni siquiera el familiar más próximo, necesita enterarse de tu limosna. La beneficencia se hace delante de Dios que —otro pensamiento judío³⁸— manifestará, premiará o castigará en el juicio final las obras ocultas. La perspectiva es la del juicio escatológico conforme a las obras realizadas, al igual que en Rom 2, 16.28s. El texto supone, pues, que el benefactor que da limosna recibirá la recompensa de Dios³⁹. Pero no invita a calcular con más habilidad ni a vivir con una forma más sutil de autosatisfacción, la forma religiosa, sino que utiliza la referencia a la recompensa dada —realmente— por Dios para desenmascarar la vanidad como objetivo secreto de las buenas obras.

Numerosos textos judíos y helenísticos formulan exigencias similares. Ciertos textos sapienciales previenen contra la hipocresía religiosa (Eclo 1, 28s) y recomiendan hacer «un donativo secreto» (Prov 21, 14). El rabino Zadok (siglo I) previene contra la tentación de hacer de la *torá* una corona de la que uno pueda presumir (Ab 4, 5). El principio de dar en secreto una limosna a los pobres para no avergonzarlos en público

32. Bill. I, 390s; II, 231s.

33. Eso resulta de las relaciones entre 6, 1 y 5, 20 ó 23, 5.

34. Solo Juan Cristóstomo, 19, 2 = 334 y los exegetas dependientes de él se atuvieron a la interpretación hiperbólica en la exégesis de la Iglesia antigua.

35. GinzaR I, 104 = Lidz, *Ginza*, 17, 27s es dependiente de Mt.

36. Clemente Alejandrino, *Strom.*, 4, 138, 2.

37. Bonhoffer***, 135.

38. Documentos en Schweizer*, 90s, el momento escatológico, especialmente en 2 Mac 12, 41; Rom 2, 16, textos rabínicos en Bill. I, 391, 396

39. Contra Calvino I, 216: «manera de hablar impropia».

aparece en muchos textos⁴⁰. Por eso hay que aportar dinero a la «cámara de los secretos» que está en el templo (Sheq 5, 6). La práctica de prometer limosnas en público es criticada por los shammaítas⁴¹. La limosna dada para que redunde en prestigio propio se consideró como una actitud pagana⁴²; pero tales ideas aparecen también en textos helenísticos, sobre todo estoicos. «El bien que hice, no lo hice para ser visto, sino desde mí mismo.. para agradarme a mí mismo y a Dios» (Epicteto, *Diss*, 4, 8, 17). Dios no es aquí, en todo caso, la instancia que juzga desde fuera, sino que se identifica con la propia conciencia del hombre. «Ninguna tribuna para la virtud (es) superior a la de la conciencia» (Cicerón, *Tusc*, 2, 26 [64]). Lo peculiar de los textos judíos frente a los textos estoicos, a saber, la renuncia al autoperfeccionamiento del sabio, reside en la idea de Dios. Esa idea se expresa de modo especial en nuestro texto con el tema de la recompensa (!).

Es difícil diferenciar nuestro texto de otros lugares paralelos judíos. Sorprende la fórmula extrema que utiliza el texto, lo cual es una nota característica de los dichos de Jesús. También entra dentro del estilo de Jesús que el postulado hiperbólico-figurado «la mano izquierda no debe saber lo que hace la derecha» excluya una plasmación legal o jurídica: el modo de cumplir este postulado se deja a la fantasía creativa del oyente⁴³. Por último, la designación de Dios como «tu Padre» le recuerda a la comunidad la relación de Jesús con Dios: la conciencia del Dios amante y próximo.

- 5 La segunda estrofa versa sobre la oración correcta. El lugar para orar es, en el judaísmo, preferentemente la sinagoga⁴⁴. Pero como ésta no se considera como espacio sagrado, se puede orar, en principio, en cualquier lugar⁴⁵. El texto se refiere a las oraciones periódicas: oración de la mañana, del mediodía y de la noche. Los momentos de oración no estaban fijados con exactitud, como ocurre en el islamismo, por ejemplo, sino que se pres-

40 Documentos en Bill. I, 391s, también bKet 67b (hacia el final, Simón bar Jochai).

41. TShab 16, 22 (136) = Bill IV, 548.

42 pBB 10b = Bill I, 204.

43. Cf Tannehill*, 85-88

44 Προσευχή puede significar directamente sinagoga

45 Bill I, 399s, bajo e

cribían dentro de un determinado espacio de tiempo⁴⁶; por eso llamaban la atención los orantes que se dejaban ver⁴⁷ en las esquinas de las calles⁴⁸. En la sinagoga se practicaba quizá la oración espontánea en voz alta, durante el culto religioso⁴⁹. En los textos judíos no se considera este extremo como un problema, aunque el orar en las calles parece que acontecía con frecuencia⁵⁰. Presumiblemente, la oración era para la mayoría de los judíos algo demasiado obvio para presentarse como medio de autoprestigio especial. Es difícil conocer el origen de esta sensibilidad especial ante la oración como acto potencial de autoexhibición⁵¹.

La instrucción positiva aparece de nuevo en lenguaje figurado y expresivo: «entra en tu cuarto». Ταμεῖον es propiamente la despensa de provisiones, que existía también en la casa de labranza palestina⁵²; pero designa en un sentido más amplio una habitación secreta y no visible desde la calle. El precepto, sin embargo, no prescribe determinados lugares para la oración. En este sentido tiene razón la exégesis de la Iglesia antigua: «No es el lugar (τόπος) lo que perjudica, sino el modo (τρόπος) y el objetivo (σκοπός)»⁵³. Lo que persigue el precepto es extremar con imágenes e hipérboles la actitud correcta en la oración, ya que ésta puede convertirse en recurso para una autoexhibición religiosa. Su intención es alertar sobre este peligro y enseñar a

46. Ber 4, 1. «La oración matinal es un deber hasta mediodía... La oración *minha* hasta el atardecer... La oración vespertina no tiene un tiempo determinado; la oración *musaf* se puede hacer durante todo el día».

47. La postura de pie para orar es corriente entre los judíos.

48. Πλατεῖα = calle principal, a diferencia del inespecífico ὁδός.

49. Cf. J. Heinemann, *Prayer in the Talmud*, 1977 (SJ 9), especialmente 191s.

50. Bill. I, 399s.

51. Lc 18, 13 sitúa al recaudador de pie detrás del templo, a diferencia del fariseo. La tradición suele referir que Jesús oraba en un lugar solitario (Mc 1, 35, Lc 5, 16) o a solas (Mt 14, 23; Lc 9, 18; cf. Mc 14, 32-42). Estos pasajes no son obviamente testimonios históricos directos, pero podrían reflejar no obstante una realidad histórica. Entonces la sensibilidad contra las oraciones hechas en público podría ser una herencia de Jesús... al margen de que nuestro texto pueda proceder de él.

52. Krauss, *Archäologie I*, 44.

53. Teofilacto, 204, algo similar por ejemplo *Opus imperfectum*, 13 = 709. La exégesis eclesial subraya desde Orígenes, fr. 116 = 62 que se puede orar en cualquier lugar. Esta convicción fue decisiva para la exégesis alegórica el texto no puede entenderse literalmente.

orar correctamente La oración debe dirigirse a Dios, al que designa de nuevo como Padre y, por tanto, como el Dios de Jesús Es muy desorientadora la afirmación de que él recompensará la oración correcta⁵⁴, afirmación que obedece a la simetría de las estrofas

El tema de la oración en la comunidad cristiana no aparece tocado directamente en nuestro texto, como tampoco el tema de la oración comunitaria judía en la sinagoga o en el templo La exégesis eclesial intentó, por un lado, liberar la oración comunitaria de las cuestiones críticas del texto, mientras era obvio, por otro lado, que Jesús condenó globalmente la praxis judía de la oración

a) La idea generalmente aceptada es que la oración común de los cristianos en el culto divino no da margen a la exhibición de la propia religiosidad⁵⁵ También en las celebraciones comunitarias el orante debe tener presente solo a Dios⁵⁶ Las metáforas del v 6 fueron objeto de interpretaciones alegóricas Se habló de las moradas del corazón y de las puertas de los sentidos⁵⁷ Solo el pietismo entendió literalmente nuestro texto como invitación a celebraciones domésticas y «collegia» en el *cuarto silencioso*⁵⁸

b) Se da también la tendencia a condenar globalmente las oraciones judías Se interpretan las tres estrofas de nuestro texto en sentido anti-judío Ya Did 8, 1 identifica a los «hipócritas» con los judíos que ayunan el lunes y el jueves En la primera estrofa la exégesis del símil «tocar la trompeta» ofrece un ejemplo grotesco a lo largo de un milenio se acepta, pese a las protestas de muchos, la leyenda de que en la sinagoga se tocaba la trompeta al dar limosna para atraer a los pobres⁵⁹, y un estudioso de nuestro siglo abrigaba aun la esperanza de que apareciesen los documentos sobre ese toque de trompeta⁶⁰ Ya Orígenes considera

54 No se trata de la promesa de escuchar la oración hecha a solas en el cuarto, sino de la recompensa por esa oración en el juicio final

55 Maldonado I, 133

56 Calvino I, 204

57 Cf Hilario, 5 = 943s

58 Lapide, 157 critica esta «ridícula haeresis»

59 Por ejemplo, Anselmo (en Tomas de Aquino, *Lectura* n° 563), Anselmo de Laon, 1304, Pedro de Laodicea, 57, Estrabon, 98s, Eutimio Zigabeno, 229 (τινες), Nicolas de Lira, 3 col del cap 6, Tostado, tomo 20, 16s, Calvino I, 202, Chemnitz, 466, Cocceius, 13, Lapide 155, Bengel, 48, Paulus I, 560, etc

60 Bornhauser**, 122s

la oración judía como algo de calidad inferior, incluso cuando no difiere de la oración cristiana dado que existe una diferencia fundamental entre la comunidad «sin tacha» y la sinagoga, el que ora en las sinagogas «no se distingue mucho del que ora en 'las esquinas de las calles' Pero el cristiano no es de ese estilo», pues ora en la comunidad cristiana⁶¹ El término «sinagoga» pasa a ser aquí un insulto meramente abstracto

Si el texto fuese una formación de la comunidad, sería extraño que no opusiera la oración cristiana a la oración judía El texto versa sobre el orante y no sobre la oración, por eso no ataca ningún tipo de oración comunitaria —cristiana o judía— Pero aborda la cuestión de *cómo* hay que orar personalmente y, *mutatis mutandis*, también en la asamblea comunitaria En la perspectiva de este texto concreto y ejemplar cabe afirmar que la oración no debe estar nunca al servicio de otros fines que el de hablar con Dios En lo que respecta a la celebración comunitaria, esto puede significar más o menos «La oración como demostración de fe, la oración como predicación encubierta», la oración como preparación dialéctica del oyente para la predicación o como resumen apretado del contenido de la predicación, «la oración como instrumento de edificación, es un abuso, y no es oración La oración no es oración si se quiere decir algo a otro que no sea Dios»⁶²

También la tercera estrofa sobre el ayuno esboza con rasgos 16 extremos al antitipo el hipócrita El hipócrita se viste de sayal burdo, no se perfuma y esparce ceniza en la cabeza, usos que se practicaban en casos de ayuno público solo en situaciones extremas, por ejemplo, en tiempo de sequía⁶³ Pero nuestro texto se refiere al ayuno individual como expresión de tristeza, de arrepentimiento, como acto de humildad o para el reforzamiento de la oración⁶⁴, y eso era bastante popular⁶⁵ Cuando se practicaba

61 Or (cf bibliografía sobre 6, 9 13), 20, 1

62 Barth, KD III/4, 96

63 Ta'an 1, 2 7, cf Ta'an 2, 1 = Bill IV, 83-85 y los documentos en Bill IV, 103s (b), 105 (e)

64 Ta'an 1, 3-7 = Bil IV 83s (para casos de sequía), bBM 85a = Bill IV 96 (ayunar en casos especialmente difíciles), bTa'an 12b = Bill IV, 96 (ayuno para ahuyentar sueños), además, los documentos de Bill IV, 108

65 Bill IV, 94-100 (sobre el ayuno privado en general), sobre la difusión del ayuno Bill II, 241-244 Desde el siglo II los rabinos prevenían contra el ayuno exagerado, cf Abrahams *Studies* I, 121s, Bill IV, 99s

el ayuno privado de modo tan extremo, el sujeto podía adquirir fama de santo⁶⁶.

17s Frente a esa actitud, el texto enseña a lavarse la cara y perfumarse durante el período de ayuno. Es dudoso que esta recomendación tenga un sentido hiperbólico (se podría pensar así en el aseo festivo⁶⁷ como en las estrofas anteriores: pero el lavado de la cara, la frecuente práctica de los baños, recomendada por los rabinos, y las friegas con aceites formaban parte de la higiene diaria⁶⁸). La recomendación podría tener, pues, un significado realista: cuando ayunes, compórtate de forma que no se note tu ayuno. Pero el lavarse no es solo reflejo de lo cotidiano, sino una expresión figurada de ocultamiento, exactamente igual que el «cuarto silencioso» y la sentencia sobre la mano izquierda y la derecha. El oyente mismo tiene que indagar el sentido concreto de «lavarse y perfumarse». Tales «fórmulas cruciales» y sorprendentes⁶⁹ apelan a la fantasía creativa y a la libertad del oyente. En este sentido se ajustan al estilo de Jesús, no solo formalmente, sino en el contenido. El texto no reflexiona sobre la problemática del ayuno en sí y tampoco ofrece ninguna fundamentación cristiana especial, por ejemplo en el sentido de Mc 2, 20, sino que presupone simplemente el ayuno como expresión de religiosidad, para subrayar la recta orientación de la persona a Dios. El texto apunta al hombre y no a los usos religiosos⁷⁰.

No se trata, pues, de una justificación ni de una crítica del ayuno, como se ha dicho a veces, sobre todo en la tradición de la Reforma⁷¹. La exégesis alegórica fuerza el texto en otro sentido: se ha dicho, por ejemplo, que «lavarse y perfumarse» se refiere al alejamiento del pecado,

66 Cf el eremita Bannus en F. Josefo, *Vit*, 11s.

67 Así opina por ejemplo Schweizer, 91. Ecl 9, 7s, Sal 45, 8 muestran que la unción puede ser expresión de alegría festiva especial, pero apenas hay documentos referentes al lavado.

68 Sobre la higiene diaria de los judíos cf. Krauss, *Archäologie* I, 209-233, sobre la unción con aceite, especialmente 229s. Bill. IV, 385 constata la actitud positiva de los rabinos hacia los baños romanos, bSanh 17b llega a afirmar que un rabino no puede vivir en una ciudad donde no haya una casa de baños.

69 Cf Tannehill* y en 5, 38-42, nota 34.

70 De nuevo un rasgo jesuático en el fondo del texto.

71. Calvino I, 216; en términos similares Arecio, 62: el ayuno es «res media» (a diferencia de la limosna y la oración, ordenadas por el Señor).

el aceite es el óleo de la alegría espiritual, del amor, de la compasión, o es incluso Cristo mismo⁷². No obstante, tales exégesis alegóricas son importantes porque intentan a su modo encauzar el ayuno hacia un conocimiento global del ser cristiano⁷³. La alegoría aparece así como un intento relevante de integrar un determinado texto en el conjunto de la fe cristiana. Responde, en un sentido más profundo, al carácter modélico de los tres ejemplos.

El versículo introductorio de Mateo es un título sintético. Su función es doble. Primero, generalizar. Limosna, oración y ayuno son ejemplos que pueden aclarar la relación adecuada con Dios. Δικαιοσύνη significa, de nuevo⁷⁴, el obrar humano acorde con lo que Dios, el Padre celestial, quiere. Se puede traducir aquí el término por «religiosidad» o «piedad»⁷⁵. Segundo, tiene la función insertar la sección en su contexto. Apunta a 23, 4 y asegura así de antemano la dimensión parenética del gran discurso imprecatorio contra fariseos y letrados. Pero remite sobre todo a 5, 20, de donde retoma el término «vuestra justicia».

Resumen

Aquí es donde más ahonda el evangelista en su noción de justicia. La justicia cristiana debe ser superior a la de los letrados y fariseos (5, 20), no solo en el aspecto cuantitativo de cumplimiento de la ley (5, 20) ni solo en la radicalidad de la observación (5, 21-48), sino también en la dimensión interna, en la intención y la actitud básica. Los Padres de la Iglesia señalaron con razón que aquí, después de 5, 21-48, el tema es la recta intención de la conducta⁷⁶.

72. Estrabón, 103

73. Cf. *Opus imperfectum*, 15 = 718 hipócrita es el que ayuna, «a cibis», pero no «ab operibus malis»

74. Cf. *supra*, sobre 3, 15, 5, 4, 5, 20

75. Cf. Davies, *Setting*, 307

76. Ejemplos Agustín, *Sermo*, 3 = PL 38, 374 (el sermón se ocupa de la relación de 5, 16 con 6, 1), Tomás de Aquino, *Lectura* n° 474. Muy expresivo J. Wesley, *Predigten*, n° 36 (= 31) II, 57, diciendo que Mt intenta «mostrar cómo nuestros actos pueden ser santos, buenos y agradables gracias al móvil puro y santo. Pero el evangelista incluye también la intención piadosa de querer alcanzar algo de Dios totalmente en secreto, renunciando a la exhibición ante los hombres, al colocar en el centro de la actividad la oración dirigida a ese Padre «que conoce ya lo que necesitáis antes de pedirselo vosotros» (6, 7-13)

Después de haber expuesto en el capítulo 5 lo que es la voluntad de Dios, el capítulo 6 trata de preservar a aquel que hace la voluntad divina de un peligro que le acecha precisamente a él. Dicho en palabras de Bonhöffer: el capítulo 6 «conecta... directamente con este περισσόν (5, 20.47) y lo desvela en su ambigüedad... La llamada a lo extraordinario es el grande, el inevitable *peligro* (!) del seguimiento»⁷⁷. Mateo fue consciente del peligro de las buenas obras: «En cada acción humana el diablo puede tramar la mentira; solo en la conciencia moral es imposible el engaño»⁷⁸. En este sentido el capítulo 6 no pasa a otro tema, como sería la piedad o las prácticas religiosas, sino que aborda la cara interna de la misma justicia que expuso en las antítesis. Si no se reflexiona sobre esta cara interna, la justicia queda en algo profundamente ambiguo. En este sentido, Mt 6, 1-18, con el Padrenuestro en el centro, y no 5, 21-48, es el punto culminante del sermón de la montaña.

Este centro del sermón de la montaña supone un gran acercamiento de posiciones entre Mateo y Pablo⁷⁹. También en Mateo encontramos la idea de que una obra humana no se califica por su coincidencia con las exigencias de Dios, sino únicamente por la rectitud del corazón. Es clara la analogía con la idea paulina de que la *justicia* en cuanto justicia propia puede ser pecado delante de Dios (Rom 9, 30-10, 3).

Para la comprensión del evangelio de Mateo es de la máxima importancia el hecho de que el evangelista, preocupado con la cuestión de la obediencia integral y no solo externa a la voluntad de Dios, reflexione sobre el tema de la recta orientación del corazón como problema decisivo de la justicia «superior».

Más importante aún es que Mateo destaque en *este* contexto la oración como núcleo decisivo de la obediencia y de la justicia. Si la exhortación tradicional que recibió Mateo yuxtaponía con razón la limosna, la oración y el ayuno, el propio Mateo destaca la oración como centro de la vida cristiana, indicando con la inserción del *logion* sobre la acogida de la oración (v. 7s) y el Padrenuestro lo único capaz de instalar al hombre en la actitud

77. Bonhöffer*, 130, 133.

78. *Opus imperfectum*, 13 = 707.

79. Este texto no se ha tenido lo bastante en cuenta para determinar la relación entre Mt y Pablo.

correcta, no autorreferida, delante de Dios la oración Quizá Mateo reflexionó en la dirección que le atribuye el *Opus imperfectum* «contra la vanagloria no puede haber otro remedio que la oración Así pues, la misericordia es la preparación para la oración, y el ayuno es una ayuda para orar»⁸⁰

2 Contra la palabrería en la oración (6, 7s)

Bibliografía Dellling, D , Βατταλογεω, en ThWNT I, 597s, Zeller, *Mahnspruche*, 133-145

Más bibliografía ** sobre el sermón de la montaña en Mt 5-7 *supra*, 263ss

7 «Cuando oréis, no charléis mucho, como los paganos, que se figuran que por su palabrería van a ser escuchados.
8 No seáis como ellos, que vuestro Padre sabe lo que necesitáis antes de pedírselo».

Análisis

Se trata de un logion *linguisticamente* tan independiente¹ que resulta difícil considerar al evangelista como su autor² Contra la autoría de Mt está también el hecho de que en el v 8a hay un final independiente con el que Mt en el v 9 no puede conectar directamente Su contenido podría proceder de Jesús³

80 15 = 715

1 Son mateanos ωσπερ, οὖν, ομοιωω (?), cf Introduccion, 58ss Hay ademas muchos elementos no mateanos los *hapaxlegomena* βατταλογεω, εισακουω, πολυλογια, tambien προ con infinitivo y πατηρ aplicado a Dios sin el adjetivo «celestial», «en los cielos» o «mio» La comparacion de v 8 fin con 6, 32, de contenido distinto y de expresion linguistica parcialmente diversa, resulta favorable mas que contraria a la tradicion En cualquier caso, objetivamente es importante para Mt, cf comentario a 6, 31s

2 Contra Bultmann, *Tradition*, 141, Klostermann, 54

3 Βατταλογεω no es objecion contra un texto original arameo, ya que el *palpel* arameo ܠܠܦܠܠ (tambien onomatopeyico) podría haber inducido la traduccion por su afinidad fonetica

Explicación

7

El sentido y la etimología del término, muy raro, βατταλογέω son discutidos. Lo más probable es que el término guarde relación con el sustantivo βάτταλος o βάττος (tartamudo) o con el verbo βατταρίζω (tartamudear). Se refiere a la repetición de sílabas sin sentido⁴. El contenido de la frase es asumido por el término πολυλογία. La prohibición alude a ciertas oraciones paganas que producen la impresión de palabrería por la acumulación de epítetos de Dios o por fórmulas mágicas⁵. Mateo destaca, en cambio, positivamente el Padrenuestro como oración breve.

Este sentido obvio quedó oscurecido en la tradición exegética griega. En ella se interpretó el verbo βατταλογέω en el sentido de φλυαρία (palabrería sin sentido) y no se relacionó la sentencia con la extensión de la oración sino con el contenido de la oración⁶. El texto prohibiría pedir cosas inconvenientes: cosas materiales, inferiores, terrenas⁷, las cosas de abajo⁸, por las que no hay que orar. El Padrenuestro pasa a ser entonces —incluso en la petición de pan— una guía para pedir cosas celestiales. La tradición exegética latina acertó al no seguir esta exégesis⁹, aunque su propia exégesis correcta le creó dificultades en lo que respecta a la ampulosidad de ciertas oraciones eclesiales.

Si este *logion* se refiriese *únicamente* a la exhortación sobre la brevedad en la oración, coincidiría con muchos textos judíos¹⁰.

4 Hesiquio, B 340, 346s lo pone en paralelo con ἀργολογία, ἀκαιρολογία, πομπυζειν, τραυλιζειν, φλυαρισμος, *Etym M* (ed F Sylburg, Leipzig 1916, 173) μόλις λαλεῖν, Suid I, 462 (Adler) πολυλογία. Sobre el tema Dellling*.

5 Cf E Norden, *Agnostos Theos*, reimpr Darmstadt 1956, 146-149. Un ejemplo de acumulación de epítetos ofrece el himno a Isis de Apuleyo, *Met*, 11, 2, cf también Hech 19, 34 (dos horas), Virgilio, *Aen*, 4, 510 (300 dioses). En tono burlesco Terencio, 5, 1, 6s («idem dictum est centies»), Luc, *Tim*, 11, Marc, 7, 60, 3.

6 Orígenes, fr 118 = 62.

7 Gregorio de Nisa, *Or* (cf bibl sobre 6, 9-13), 1, 5 = 101s (dicha terrena, baja, mezquina, lo perecedero, necio e inútil), Juan Cristóstomo, 19, 3 = 349 (poder, gloria, triunfo sobre los enemigos, riqueza).

8 Τα κατω (Orígenes, *Or* [cf bibl sobre 6, 9-13], 21, 1).

9 Vulgata *multum loqui*.

10 Bill I, 403-405 señala con razón que la tradición rabínica mantiene diversas opiniones sobre la duración de las oraciones y puede recomendar

y también con muchas opiniones helenísticas¹¹. Pero su intención va más lejos. Ya la proposición del v. 7b muestra que no se rechazan las oraciones ampulosas *per se*, sino como medio para obtener la escucha de Dios.

Este mismo objetivo tiene la fundamentación paralela en v. 8b: el tema central de nuestro *logion* no es la extensión, sino la escucha de la oración. No se precisan largas oraciones, porque Dios sabe lo que los hombres necesitan antes de que se lo pidan. No se trata simplemente de evitar las manipulaciones, ni de que Dios lo sabe todo y por eso la oración no es, en rigor, necesaria, sino de que Dios, en su amor, asiste al hombre antes de que éste se lo pida, y le libra así de la necesidad de la larga oración. El texto guarda relación con otros que hablan de la certeza de ser escuchados incondicionalmente y de la proximidad de Dios al hombre (cf. Mt 7, 7-11; Lc 11, 5-8; 18, 2-7 y la invocación del Padrenuestro). Esta certeza absoluta de ser escuchado en la oración constituye una singularidad de Jesús¹². Probablemente Jesús conecta con la esperanza judía sobre el nuevo mundo donde Dios responde a los hombres antes de que éstos le invoquen¹³. La realización de esta esperanza coincide con el inicio del reino de Dios ya ahora. Es obvio que Jesús no pretende declarar superflua la oración, sino estimular a ella. Esto lo comprendió muy bien —a diferencia de la Ilustración moderna¹⁴— la exégesis ecle-

también la oración prolongada. La recomendación de oraciones breves hunde sus raíces en la tradición sapiencial Ecl 5, 1, Ecl 7, 14.

11. La aversión a *fatigare deos* es frecuente Séneca, *Ep. ad Lucilium*, 31, 5, Horacio, *Carm.*, 1, 2, 26. Para oraciones breves: Plauto, *Poenulus*, 1, 2, 203 («paucis verbis rem divinam facito»); Marco Antonio, 5, 7 (o no orar o hacerlo brevemente).

12. Hay paralelos que piensan desde la omniscencia de Dios «Las respuestas de la lengua las conoce Dios antes de ser formuladas las preguntas» (papiro Insinger 124, en W. von Bispin, *Altägyptische Lebensweisheit*, Zurich 1955, 117), Jenofonte, *Mem.*, 1, 3, 2, refiere que Sócrates pedía a los dioses simplemente lo que es bueno. En ExR 21, 3 (sobre 14, 15), Eleazar ben Pedath aplica Is 65, 24 (cf. *infra*, nota 13) a la omniscencia de Dios: Dios conoce el corazón.

13. Es afín Is 65, 24 («antes de que ellos me invoquen, yo responderé.» en el *esjaton*). Esta expectativa revela también la antigua oración de Habinenu. «Antes de que nosotros clamemos, tú responderás» (pBer 4, 8a, 45, bBer 29a en Bill IV, 222) Tanch 97b, 117a, TanchB § 9 (43b), § 23 (49b) (= Bill IV, 926) reservan esta esperanza para el tiempo mesiánico.

14. Braun, *Jesus*, 83: el pasaje elimina «en rigor la necesidad del acto de petición»

sial, que abordó reiteradamente la cuestión de si la oración ya no es necesaria. Cocceius lo formula en términos muy expresivos «Nuestra oración no es la razón de los dones de Dios que nosotros recibimos, sino más bien un signo de que Dios nos ha brindado sus dones», es decir, la oración impuesta por Dios *se basa* en la promesa de la escucha¹⁵

Historia de la influencia

a) La crítica a las largas oraciones llegó a la *polemica confesional*. Lutero censuró el «trabajo forzado de la boca o de la lengua»¹⁶ en las oraciones monásticas. La crítica se dirigió especialmente contra el rosario y las letanías¹⁷, como es obvio. Es atinado el juicio de H. E. G. Paulus «Tanto el rezo contabilizado de las Avemarías como la reiteración litúrgica en nuestras Iglesias (protestantes) y fuera de ellas de nuestros deseos y de la fórmula ‘Señor, ten piedad’ son contrarias al dicho concluyente de Jesús ‘Dios sabe lo que necesitáis antes de pedírselo’»¹⁸. La apologética de la praxis eclesial se apoyó en la frase paulina «orad constantemente» (1 Tes 5, 17, cf. Rom 12, 12). Pero la tesis corriente, según la cual las largas oraciones «cum cordis devotione»¹⁹ son lícitas, no se compagina con Mt 6, 7s.

b) También nuestro texto fue utilizado en la *polemica contra el judaísmo*. El malentendido resulta chocante porque el texto aparece formulado contra la palabrería en las oraciones paganas. A veces el v. 5s da pie a ese malentendido. Así, Orígenes puede afirmar «El que habla mucho al orar, se encuentra en el rango inferior el de la ‘sinagoga’»²⁰. La «sinagoga» pasa a ser el símbolo de lo negativo, superado por la Iglesia cristiana, pero un símbolo con el cual los verdaderos judíos iban a identificarse en todos los tiempos. Así se comprende que se haya considerado siempre —desde Cromacio hasta Adolf Schlatter— a los fariseos o a «los judíos» como el blanco de la invectiva de Jesús por su palabrería en la oración²¹.

15 Cocceius, 13

16 Lutero, WA 32***, 417

17 G. Voetius, *De pseudo-precationibus rosarii litanis, horis canonicis et officiis ecclesiae Romanae*. En *Selectarum disputationum Theologicarum* III, Ultrajecti 1659, 1013-1076

18 Paulus, I, 565

19 Tomás de Aquino, *Lectura* n. 597, siguiendo a Anselmo

20 Orígenes, (cf. bibl. en 6, 9 13), 21, 1

21 Cromacio, 358, Schlatter, 206s

Bibliografía Abrahams, I , *The Lord's Prayer*, en Id , *Studies* II, 94-108, Brown, R , *The Pater Noster as an Eschatological Prayer*, en Id , *New Testament Essays*, Garden City 1968, 275-320, Carmignac, J , *Recherches sur le «Notre Pere»*, Paris 1969, Dalman, WJ I, 283-365, Debrunner, A , 'Επιουσιος Glotta 4 (1913) 249-253, Dewailly, L M , «Donne-nous notre pain» quel pain? *Notes sur la quatrieme demande du Pater* RSPHTh 64 (1980) 561-588, Fiebig, P , *Das Vaterunser Ursprung, Sinn und Bedeutung des christlichen Hauptgebetes*, 1927 (BFChTh 30/3), Foerster, W , en 'Επιουσιος, en ThWNT II, 587-595, Freudenberger, R , *Zum Text der zweiten Vaterunserbitte* NTS 15 (1968-1969) 419-432, Fridrichsen, A , 'Αρτος επιουσιος SO 2 (1924) 31-41, Id , 'Αρτος επιουσιος *Eine Nachlese* SO 9 (1930) 62-68, Grasser, *Parusieverzogerung*, 95-113, Greeven, H , *Gebet und Eschatologie im Neuen Testament*, 1931 (NTF III/1), 72-101, Grelot, P , *La quatrieme demande du «Pater» et son arriere-plan semitique* NTS 25 (1978-1979) 299-314, Harnack, A , *Über einige Worte Jesu, die nicht in den kanonischen Evangelien stehen, nebst einem Anhang über die ursprüngliche Gestalt des Vater-Unsers*, SPAW 1904, 170-208, Id , *Zwei Worte Jesu (Mt 6, 13 = Lk 11, 4, Mt 11, 12f = Lk 16, 16)*, SPAW 1907, 942-957, Heinemann, J , *Prayer in the Talmud*, 1977 (SJ 9), Jeremias, J , *El padrenuestro en la exegesis actual*, en Id , *Abba El mensaje central del NT*, Salamanca ³1989, 215-235, Id , *Teologia del NT I*, Salamanca ⁵1985, 227-238, Kuhn, K G , *Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim*, 1950 (WUNT 1), Leaney, R , *The Lucan Text of the Lord's Prayer* NT 1 (1956) 103-111, Lohmeyer, E , *Das Vater-Unser*, Gottingen ⁵1962, Manson, T W , *The Lord's Prayer* BJRL 38 (1955-1956) 99-113, Ott, W , *Gebet und Heil*, 1965 (StANT 12), 91-99, Schelbert, G , *Sprachgeschichtliches zu 'abba'*, en P Casetti y otros (eds), *Melanges Dominique Barthelemy*, 1981 (OBO 38), 395-447, Schlosser, J , *Le regne de Dieu dans les dits de Jésus I*, 1980 (EB), 247-322, Schurmann, H , *Padre nuestro*, Salamanca ²1982, Schulz, Q , 84-93, Schwarz, G , *Matthaus VI 9-13, Lukas XI 2-4* NTS 15 (1968-1969) 233-247, Starcky, J , *La quatrieme demande du Pater* HTR 64 (1971) 401-409, Strecker, G , *Vaterunser und Glaube*, en F Hahn-H Klein (eds), *Glaube im Neuen Testament (FS H Binder)*, 1982 (BThSt 7), 11-28, Tilborg, S van, *A Form-Criticism of the Lord's Prayer* NT 14 (1972) 94-105, Vogtle, A , *Der «eschatologische» Bezug der Wir-Bitten des Vaterunser*, en E Ellis-E Grasser (eds), *Jesus und Paulus (FS W G Kummel)*, Gottingen 1975, 344-362, Zeller, D , *God as Father in the Proclamation and in the Prayer of Jesus*, en A Finkel-L Frizzell

(eds), *Standing before God (FS J M Oesterreicher)*, New York 1981, 117-129

Mas bibliografia ** sobre el sermón de la montaña en Mt 5-7 *supra*, 263ss

Bibliografía sobre la historia de la exégesis y de la influencia Aner, K , *Das Vaterunser in der Geschichte der evangelischen Frömmigkeit*, 1924 (SGV 109), Angenieux, J , *Les différents types de structure du «Pater» dans l'histoire de son exegese* EThL 36 (1970) 40-77, 325-359, Bock, J , *Die Brotbitte des Vaterunsers Ein Beitrag zum Verständnis dieses Universalgebets und einschlagiger patristisch-liturgischer Fragen*, Paderborn 1911, Chase, F , *The Lord's Prayer in the Early Church*, 1891 (TaS I/3), Dibelius, O , *Das Vaterunser Umriss zu einer Geschichte des Gebets in der Alten und Mittleren Kirche*, Gießen 1903, Fendt, L , *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, 1958 (STo T 5), Furberg, I , *Pater Noster in der Messe*, 1968 (BTP 21), Hamman, A , *Le Notre Pere dans la catechese des peres de l'Eglise* MD 85 (1965) 41-63, Kuss, O , *Das Vaterunser*, en Id , *Auslegung und Verkündigung II*, Regensburg 1967, 277-333, Rietschel, G , *Lehrbuch der Liturgik* (bearbeitet von P. Graff) I, Göttingen ²1951, y II, Göttingen ²1952 (índice), Rordorf, W , *The Lord's Prayer in the Light of its Liturgical Use in the Early Church* StL 14 (1980-1981) 1-19, Vokes, F , *The Lord's Prayer in the First Three Centuries*, StPatr 10, 1970 (TU 107), 253-260, Walther, G , *Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Vaterunser-Exegese*, 1914 (TU 40/3)

Exégesis importantes de los Padres sobre el Padrenuestro en monografías Cipriano, *De Dominica Oratione*, PL 4, 535-562, Eckart, *Tractatus super Oratione Dominica*, en *Die lateinischen Werke* (ed E. Seeberg) V, Stuttgart 1936, 101-129, Gregorio de Nisa, *De Oratione Dominica*, PG 44, 1120-1193, Lutero, M , *Auslegung deutsch des Vater unser fuer dye einfeltigen leyen*, WA 2, 80-130, Orígenes, *De Oratione*, PG 11, 416-561 (trad. cast. *Exhortación al martirio Sobre la oración* [ed T. H. Martín], Salamanca 1991), Tertuliano, *De Oratione*, PL 1, 1153-1165

9 «Vosotros, pues, orad así:

**Padre nuestro¹ que estás en los cielos,
santificado sea tu nombre;**

1 La traducción *Vater unser* corriente a nivel luterano y católico inspirada en la letra de la Vulgata no es lingüísticamente correcta en alemán. Por lo demás, también Lutero prefirió la traducción «reformada» *unser Vater* en su versión de la Biblia.

- 10 venga tu Reino;
hágase tu voluntad
(así) en la tierra como en el cielo.
- 11 Nuestro pan del mañana
dánoslo hoy;
- 12 y perdónanos nuestras deudas,
que también nosotros perdonamos a nuestros deudores;
- 13 y no nos dejes caer en tentación,
sino líbranos del mal».

Análisis

1 *Estructura* La oración del Señor nos ha llegado en tres variantes la versión lucana, que consta de solo cinco peticiones (Lc 11, 2-4), y dos versiones amplias estrechamente afines entre sí (Mt 6, 9-13, Did 8, 2s) La versión amplia presenta una mayor simetría, un lenguaje litúrgicamente más pleno y un ritmo más claro Lo más sencillo es dividir el Padrenuestro de Mateo en dos partes principales las tres peticiones en segunda persona del singular (v 9c-10) y las tres peticiones en primera persona del plural, algo más extensas (v 11-13)² Las tres peticiones en segunda persona del singular comienzan con un imperativo aoristo en tercera persona y muestran aún en griego huellas de una rima final (3× σου) Las peticiones en primera persona de plural se caracterizan por el pronombre personal correspondiente (7×) Todas ellas tienen dos partes³, a diferencia de las peticiones en segunda persona del singular, donde solo la última es bímembre Desde v 11 cambia la estructura de la frase, después del final armonioso del v 10c, la petición de pan aparece como una novedad Sobre toda la oración planea la invocación, que en la versión mateana es tan extensa como las dos primeras peticiones en segunda persona de singular y posee, por tanto, un gran peso

2 *Redacción* La cuestión es si el evangelista reelaboró por su cuenta, redaccionalmente, un texto como la oración del Señor, anclado

2 La mayoría de los Padres griegos enumeran seis peticiones, lo cual concuerda presumiblemente con la intención de Mateo, cf Strecker*, 15 (número ternario en Mt) El cómputo católico y luterano de 7 peticiones sigue a Agustín (*Enchiridion*, 31, 115 = BKV I/49, 496)

3 Esto es válido también para la petición de pan, cuya bipartición es visible en la posición del verbo (δοῦ al comienzo de la segunda mitad)

en la liturgia de la comunidad⁴ Esto no parece excluido en principio y es probable, a mi juicio, en el caso de Lucas, cuya versión de la oración del Señor no consta en ninguna parte como ingrediente de una liturgia comunitaria Se atribuye a Mt la colocación del texto a continuación del v 7s⁵ El texto de la *Didajé* no permite saber si las dos peticiones complementarias (v 10b y 13b), que no aparecen en Lc y la invocación inicial ampliada se deben a él Did 8, 1 forma parte de aquellos pasajes que permiten afirmar como probable que el autor de la *Didajé* presupone a Mt, ya que conoce la combinación de la oración del Señor con Mt 6, 5s 16s Pero la *Didajé* no transcribe a Mt, sino que adopta los textos mateanos tal como se recordaban en la comunidad⁶ Las escasas peculiaridades del texto de la *Didajé* respecto a Mt no se pueden reconducir con seguridad a una versión textual más antigua que la mateana⁷ Pero el propio texto de Mateo ofrece algunos indicios el lenguaje de las peticiones adicionales es en conjunto mateano⁸, pero algunos detalles son contrarios a la autoría de Mateo⁹ Además, la versión textual aparece atestiguada desde muy temprano, incluso a través de escritos que no muestran en lo demás similitudes con el evangelio de Mateo¹⁰ Así, lo

4 Rechazado por Jeremias*, 220 «Ningún autor se hubiera atrevido arbitrariamente a modificar la oración del Señor» Le desmiente, sin embargo, la inserción de dos frases en la fórmula Lc 22, 15-20, producida no en el culto comunitario, sino en el escritorio del evangelista Las oraciones de las comunidades judías no estaban fijadas entonces en su literalidad, sino que podían modificarse y complementarse, cf *infra*, nota 14, las oraciones privadas se formulaban libremente Jeremias, además, tropieza con su propio presupuesto al partir, a pesar de todo, de una redacción originaria del Padrenuestro, atribuyendo así a algún miembro anónimo de la comunidad anterior a los evangelistas la libertad que niega a éstos

5 Οὕτως οὖν προσευχεσθε ὑμεῖς v 9a es, presumiblemente, fórmula suya son redaccionales el οὕτως οὖν antepuesto y el ὑμεῖς pospuestos, cf Introducción, p 58ss

6 Cf Introducción, p 104 El fin principal del texto de la *Didajé*, que es la regulación jurídica del ayuno comunitario dos veces por semana y de la triple recitación diaria de la oración del Señor, es nuevo respecto a Mt De Mt proceden solo las palabras ayuno, oración e hipocresía

7 Cf Koster, *Überlieferung*, 206s

8 Πατερ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, γινομαι (especialmente γεννηθῆτω), θελημα τοῦ πατρος, οὐρανος (sing) // γῆ, πονηρος Cf Introducción, p 58ss

9 Falta el artículo en γῆ (que suele determinar el significado de «mundo» o de «tierra», otro tanto ocurre con ἐπι, posible excepción es solo 28, 18, pasaje dudoso a nivel de crítica textual) Ὡς καὶ (v 10) no aparece en ningún otro lugar de Mt

10 2 Tim 4, 18 presenta una reminiscencia de la petición final de Mateo, sin que el autor conozca Mt La invocación del «Padre que está en el cielo»

más probable es que las dos peticiones adicionales sean anteriores al evangelista¹¹ De ser esto cierto, las peticiones especiales muestran ejemplarmente hasta qué punto el evangelista adopta en su propio estilo el lenguaje de su comunidad¹²

3 *Historia de la tradición* Para indagar el texto más originario del Padrenuestro podría ser válida la tesis, defendida a menudo, de que Lc es más originario en el número de las peticiones y en la invocación inicial, y Mt más en el texto Sin duda merece una reflexión seria la antigua tesis, formulada por Orígenes, sobre dos versiones originarias del Padrenuestro¹³ Pero es más útil la referencia a variaciones espontáneas que se producen también en las oraciones judías¹⁴ Así se hacen comprensibles tanto las peticiones adicionales de Mateo como los posibles cambios del texto Los complementos en el Padrenuestro premateano son todos fácilmente comprensibles como variaciones secundarias la invocación fue ampliada sobre el modelo de la expresión judía «Padre de los cielos», importante en aquella época¹⁵ La parte inicial, asimétricamente breve, de las dos peticiones en segunda persona de singular se amplió con la tercera petición, que finalizaba correctamente la primera parte de la oración A la última petición en primera persona de plural se añadió una frase paralela formulada en términos positivos, con lo cual aumentó la afinidad con las otras peticiones en primera persona de plural y la simetría del conjunto La bella factura del Padrenuestro premateano y el carácter rítmico permanente indican su empleo

esta respaldada por Mc 11, 25 (cf Mt 6, 14) en un *logion* que es afín a la petición relativa al perdón Por estar en singular en Mc, podría ser una reminiscencia del Padrenuestro Menos seguras son las reminiscencias del Padrenuestro en Mc 14, 36 38, Jn 12, 28 y 17, 15 De los Padres apostólicos hay que recordar a Policarpo, 6, 2, 7, 2, pero aquí es conocido Mt En realidad apenas hay un texto del NT tan conocido como el Padrenuestro Sobre la historia posneotestamentaria inmediata del Padrenuestro, cf Vokes*

11 Podría ser quizá mateano el plural οὐρανοὶ en la invocación y el ὁς καὶ de la petición relativa al perdón (cf 18, 33, 20, 14), pero esto es muy dudoso Postulan una notable elaboración en Mt del Padrenuestro, entre otros, Kilpatrick, *Origins*, 21, y Frankemölle, *Jahwebund*, 275s

12 Cf Introducción, p 83s

13 Orígenes*, 18, 2s Actualmente Lohmeyer, 15-17, 208s, que relaciona Mt 6 con la comunidad galilea, y Lc 11 con la comunidad jerosolimitana

14 Heinemann*, 43, cf 46, 63 I Abrahams, *Some Rabbinic Ideas of Prayer*, en Id., *Studies* II, 84, nota 2, remite a textos rabínicos que prohíben la fijación literal de las oraciones Ab 2, 13, Ber 4, 4, bBer 29b, pBer 4, 8a «Pero no (se puede) (recitar) la oración como se lee una carta Hay que añadirle (a la oración prescrita) algo nuevo cada día»

15 Cf *infra*, nota 60

litúrgico¹⁶ Y a la inversa, son secundarias las modificaciones de Lc en el texto de las dos peticiones en primera personal plural, ellas reflejan el retraso de la parusía (δίδου imperativo pres, τὸ καθ' ἡμέραν) y el uso parenético (παντὶ ὀφειλοντι) Otros intentos de descomposición a la luz de la historia de la tradición¹⁷ no son realmente plausibles Por eso nosotros partimos del supuesto de que el número quinario de las peticiones es la versión asequible más antigua Al igual que la versión mateana posterior, ésta ya era formalmente completa después de la invocación de *Pater* siguen las dos escuetas peticiones en segunda persona de singular que se introducen con un imperativo aoristo y concluyen con un sufijo posesivo Las tres peticiones en primera persona de plural no están formuladas con tanta armonía, pero aparecen coordinadas por la conjunción καί

4 Parece que el *lenguaje ordinario* del Padrenuestro es el arameo Algunos defienden el hebreo como su lengua originaria¹⁸, pero no hay ningún indicio de ello aparte el hecho indiscutido de que en el judaísmo de la época la mayoría de las oraciones que se conservan están formuladas en hebreo En favor del arameo como lengua originaria está, aparte del término ܢܙܢ¹⁹, que podría subyacer en el πατερ lucano, una segunda indicación ὀφειλημα significa en griego únicamente «deuda pecuniaria», el empleo metafísico en el v 12 solo resulta inteligible desde el arameo ܢܙܢ, que puede significar «deuda pecuniaria» y «pecado» Además, la oración judía *qaddish*, en la que se apoya el Padrenuestro en su primera parte, aparece también formulada en arameo En la re-traducción de la oración al arameo hay un amplio consenso en lo que respecta a la mitad del texto aproximadamente Es muy probable que el Padrenuestro arameo tuviera una formulación rítmica la primera, segunda y quinta petición constan de una cadencia binaria, la petición de pan, y la petición de perdón, de dos cadencias binarias²⁰ Al igual que en oraciones judías

16 Es raro que alguien defienda hoy, incluso en el campo católico, la prioridad de la redacción mateana, ya que es difícil encontrar una razón plausible para la omisión de peticiones Cf Carmignac*, 24-26

17 Harnack, SPAW 1904*, 195-208 considera la petición del Espíritu, transmitida por los codices minúsculos 162 y 700 y por Gregorio de Nisa y probablemente por Marción, como el texto lucano originario, y concluye por las grandes diferencias resultantes entre Mt y Lc que solo las peticiones en primera persona de plural pertenecen al Padrenuestro original, y no las peticiones en singular «afines a las oraciones judías oficiales» (203)

18 Ben Chorin, *Bruder*, 113, Carmignac*, 30-33, Starcky*

19 Documentos de arameo medio desde la época de transición hacia los *ostraca*, posteriormente, también textos en hebreo medio (Schelbert*, 406-409, 416-428)

20 Cf la referencia, plausible a mi juicio, en Jeremías, *Teología del nuevo testamento* I, 230

posteriores, aparecen huellas de una rima final que suele estar constituida por el sufijo final de la segunda persona de singular o de la primera persona de plural²¹. Pero no se puede crear una forma totalmente rimada del Padrenuestro, porque en lo concerniente a la re-traducción de la petición de pan nos movemos totalmente en la oscuridad: el equivalente arameo del griego ἐπιούσιος es tan oscuro como este mismo término. Precisamente este término oscuro, ἐπιούσιος, ofrece otra información importante: como esta palabra figura en todas las variantes griegas de la oración del Señor, no cabe suponer que hubiera diversas traducciones griegas del arameo. La hipótesis de *una sola* traducción griega primigenia que pueda explicar las variantes es más probable.

Sin embargo, en cuanto a las peticiones especiales, es más improbable que hubieran existido en arameo. Ὡς... καί (v. 12) es una expresión corriente en la *koiné*²², pero no se puede traducir literalmente al arameo²³.

5. *Origen*. El Padrenuestro procede de Jesús. Esta hipótesis, compartida por la mayoría de los investigadores, es lo que se desprende de la explicación que damos seguidamente.

Historia de la influencia

Tertuliano considera el Padrenuestro como un resumen de toda la enseñanza sobre fe y costumbres, un «breviarium totius Evangelii»²⁴. Para él, la nueva alianza requiere una nueva forma de oración; es el nuevo odre que ha de contener el vino nuevo. Así es comprensible que la oración del Señor no solo pase a ser la oración cristiana básica, sino también uno de los textos dogmáticos más fundamentales. Es, como dijo ya Cipriano²⁵, «coelestis doctrinae compendium».

En la Iglesia antigua se le «confiaba» solemnemente al bautizando antes del bautismo, y después del bautismo se recitaba

21. Kuhn*, especialmente 30-40. La rima final no es frecuente en la poesía antigua y pasó probablemente de oraciones judías a textos cristianos.

22. Documentos en Lohmeyer*, 77.

23. En arameo la expresión no es ὥς... καί, sino כִּי כִּי. Además, no se pueden traducir οὐράνιος y γῆ sin artículo (Dalman*, 315s).

24. Tertuliano*, 1.

25. Cipriano*, 9.

oración²⁶ Desde el siglo III estuvo incluso sometido, durante un período, a la disciplina del arcano²⁷

Esta idea fundamental y el uso constante del Padrenuestro han hecho que apenas exista un texto cristiano con tan amplia influencia en espiritualidad, culto divino, instrucción y dogmática²⁸

a) *Culto divino* No es posible determinar cuándo adquirió el Padrenuestro su lugar fijo en la liturgia En Cirilo de Jerusalén, el Padrenuestro figura después de la plegaria y antes de la comunión²⁹ Alrededor del año 400 ocupó su puesto en la liturgia de la Iglesia africana después de la *fractio*, directamente antes del ósculo de paz³⁰ Con la reforma de la misa efectuada por Gregorio Magno fue agregado directamente al canon, con una introducción³¹ Presumiblemente Gregorio insertó el Padrenuestro en su lugar actual para que fuese recitado «sobre el cuerpo y la sangre del Redentor» Gregorio considera el Padrenuestro como una parte de la epiclesis-canon y, junto con ésta, como bendición de la mesa eucarística³² En la Iglesia evangélica adquiere, en las reformas de la misa producidas durante el siglo XVI, un cuádruple sentido puede ser el final de las plegarias³³, la conclusión del sustitutivo del canon³⁴, de la confesión de culpa³⁵ o simplemente de la celebración litúrgica

b) *Instrucción* El Padrenuestro ocupó desde tiempos muy tempranos un lugar importante en la catequesis Fue considerado, por un lado, como fruto y compendio de la doctrina cristiana y, por otro, como guía de la oración, en palabras de Pedro Crisólogo, como «la instrucción más

26 *Const Ap*, 7, 45, Juan Cristóstomo, *Hom in Col*, 6, 4 = PG 62, 342, Rordorf*, 2-5

27 «Guardaos de descubrir por imprudencia el secreto de la profesión de fe o del Padrenuestro» (Ambrosio, *Cain et Abel* I, 9, 37 = PL 14, 335) Mas documentos en Vokes*, 255

28 Esta visión panorámica sobre la historia de la influencia se remonta a un esbozo de W D Kohler

29 Cirilo, *Cat Myst*, 5, 11-18 = BKV I/41, 387-390

30 Rietschel-Graff* I, 255 Por eso, según Rordorf*, 13, muchos documentos occidentales leen en v 12 ἀφιομεν en lugar de ἀφηκαμεν

31 «Praeceptis salutaribus moniti et divina institutione formati audemus dicere »

32 J Pascher, *Eucharistia Gestalt und Vollzug*, Munster 1953, 228 230

33 Sobre todo en la celebración de la palabra zwingliana En la calvinista, a la oración general de la Iglesia sigue una paráfrasis del Padrenuestro (Rietschel-Graff* I, 357)

34 En la Iglesia anglicana (Fendt*, 220-222)

35 Cf la *formula missae* de Lutero del año 1523 = WA 12, 205-220, especialmente 213 En el *Gran Catecismo* dice Lutero «todo el Padrenuestro no es sino esa misma confesión» (BSLK 1959, 727)

breve» para la «comprensión de la súplica»³⁶ Es opinión común desde la Iglesia antigua que el Padrenuestro es norma de oración y que la oración cristiana debe seguir ese modelo. Por eso no es extraño que el Padrenuestro sea algo que no puede faltar en los catecismos de todas las confesiones. Para Lutero, en cuyo catecismo ocupa un espacio especialmente considerable, no hay una plegaria mejor que el Padrenuestro, esta «oratio pro pueris et simplicibus»³⁷ También en los catecismos católicos de esa época el Padrenuestro es una de las piezas capitales de la doctrina cristiana³⁸ El sínodo de Berna de 1532 emplea una fórmula impresionante «El Padrenuestro es la verdadera oración cristiana, el odre o recipiente de agua para que extraigamos la gracia de su fuente, que es Jesucristo, y llene nuestro corazón»³⁹

c) *Espiritualidad* Ya en tiempo de la *Didaje* y, por tanto, poco después de la redacción del evangelio de Mateo, se prevé la recitación del Padrenuestro tres veces al día (8, 3) Cipriano añade a los tres momentos de oración tradicionales otros dos, a la salida del sol y en el ocaso Agustín declara que no pasaba un día en que los cristianos no recitaran esta oración⁴⁰ En la edad media el Padrenuestro tuvo una gran relevancia en el oficio divino monacal⁴¹, mientras que su conocimiento fue declinando en los laicos⁴² Precisamente por eso se utilizó también el Padrenuestro como fórmula de magia y conjuro⁴³ Desde la edad media baja, la época de la Reforma y de la Contrarreforma, fue aumentando de nuevo su importancia para la espiritualidad de los laicos La enseñanza del catecismo y la devoción del rosario (desde las cruzadas) contribuyeron a ello Para Lutero el Padrenuestro no es solo un texto básico para la enseñanza, sino una fuente perenne de espiritualidad⁴⁴ Con el pietismo se produjo un nuevo enfoque del Padrenuestro éste es sin duda decisivo

36 Pedro Crisologo, 70 = 94s

37 *Katechismuspredigt* de 1528, WA 30/1, 50

38 C Moufang, *Katholische Katechismen des 16. Jahrhunderts in deutscher Sprache*, Hildesheim 1964, *passim*

39 BSRK 53

40 Cipriano*, 35, Agustín, *Civ Dei*, 21, 27

41 *Regula Benedicti*, 13 = BKV I/20, 42s

42 En el imperio de Carlomagno no podían recitarlo ni siquiera todos los sacerdotes, cf J N D Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, Göttingen 1972, 414

43 R Knopf, *Eine Tonscherbe mit dem Texte des Vaterunser* ZNW 2 (1901) 228-233, A M Schneider, *Vaterunser*, en HWDK 8, col 1513-1515

44 «Pues yo, aun hoy en día, mamo del Padrenuestro como un lactante, bebo y engullo como un viejo y no puedo saciarme» (*Eine einfaltige Weise zu beten für einen guten Freund*, WA 38, 364)

en la instrucción, pero la expresión más madura de la espiritualidad es la oración formulada en términos espontáneos⁴⁵.

Explicación

Esta breve visión panorámica sobre la historia de la influencia suscita ciertas cuestiones para la exégesis:

1. El Padrenuestro se enseña a los bautizados como norma y modelo de la nueva verdad en la que ellos viven. Zinzendorf lo ha formulado en términos expresivos: el Padrenuestro es la oración de los «regenerados», de los «engendrados del Espíritu santo», los engendrados «de nuevo»⁴⁶. Preguntamos: ¿hasta qué punto la fe cristiana es presupuesto y contenido del Padrenuestro? Ante el hecho de que el Padrenuestro ha pasado a ser hoy, en buena parte, un resto cristiano en un mundo poscristiano⁴⁷, esta cuestión lleva directamente a la problemática de nuestro propio trato con ese resto cristiano.

2. El Padrenuestro, como oración de la nueva alianza, es considerado como una plegaria «no judía». Solo en la Ilustración, gracias a los nuevos conocimientos adquiridos sobre el judaísmo, afloró una tendencia contraria: se descubrió el Padrenuestro como una oración judía, incluso ancestralmente judía⁴⁸. Nos preguntamos: ¿qué relación guarda el Padrenuestro con las oraciones judías? ¿es nuevo? En caso afirmativo, ¿en qué consiste su «novedad»? Siendo un texto jesuático, el tema lleva directamente a los intentos actuales de redefinir la relación entre judaísmo y cristianismo dentro de la polémica y de la vinculación común al judío Jesús.

3. El Padrenuestro es un texto multifuncional que ha servido de oración modélica, compendio dogmático, síntesis catequética,

45. Aner*, 24-27.

46. «Queridos amigos, ¿quién sabe orar así? ¿sabe hacerlo un hombre antes de haber nacido de nuevo por el Espíritu santo, antes de que la luz divina de la fe se haya encendido en su alma?» (I, 297).

47. Según una encuesta de la revista *Der Spiegel* (n.º 52, 1967, 41), el 86% de los alemanes oran, al menos en ocasiones; es decir, más de los que creen en la existencia de Dios (68%). No hay cifras sobre la frecuencia del rezo del Padrenuestro.

48. Grocio I, 223: El Padrenuestro concentra «quicquid in Hebraeorum precibus erat laudabile... Tam longe abfuit ipse Dominus... ab omni affectatione non necessariae novitatis». Wettstein I, 323: el Padrenuestro es «tota... ex formulis Hebraeorum concinnata».

oración privada y eclesial, etc. Nos preguntamos: ¿qué significa para la comprensión del Padrenuestro que éste sea una oración? ¿es transferible este texto a otras formas de utilización?

Fundamentalmente hay *tres tipos de exégesis*, con múltiples formas mixtas. Dos de ellos aparecen ya en Tertuliano. Desde éste, el Padrenuestro se considera como una suma del «sermo Domini», resumen de la predicación cristiana, y como una «commemoratio disciplinae» o texto ético fundamental. A esos dos tipos corresponde en la historia de la exégesis a) la interpretación dogmática y b) la interpretación ética. La interpretación ética, cuyo defensor más significado en la Iglesia antigua fue Gregorio de Nisa, consideró la oración del Señor no solo como una guía para la oración, sino como una «guía para la vida espiritual»⁴⁹. A estas dos posibilidades de interpretación, no excluyentes entre sí, la escuela de la historia de la religión añadió c) la interpretación escatológica⁵⁰, que relaciona cada petición, más o menos consecuentemente, con el *esjaton* y explica el Padrenuestro desde la situación de anuncio escatológico de Jesús, sin tener en cuenta su relevancia intrínseca. A continuación indagaremos las razones que apoyan estos tres modelos de exégesis.

La *invocación inicial*: parece que el término lucano original, *πάτερ*, corresponde a la forma aramea de invocación אָבָא. Procede del lenguaje familiar y se utilizaba como tratamiento dado por niños pequeños y adolescentes a su padre y también como tratamiento respetuoso a personas mayores⁵¹. En la época posterior a Jesús se impusieron plenamente las formas de tratamiento corrientes אָבִי (padre mío) y אָבָא («status emphaticus»)⁵². Las oraciones judías ofrecen múltiples formas de invocación de

49. Gregorio de Nisa*, 5, 3.

50. Defienden la interpretación escatológica para las tres primeras peticiones Zahn, 268-274, para todo el Padrenuestro A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930, 233-235; Loisy I, 603s y R. Eisler, *Das Letzte Abendmahl*: ZNW 24 (1925) 190-192, en bella unanimidad. La interpretación escatológica es hoy la predominante (¿todavía?), sobre todo por obra de Greeven*, Jeremias*, Lohmeyer*, Schürmann*, Brown* y Schulz*.

51. Es falso que אָבָא equivalga, con esa unilateralidad, al «papá» del niño pequeño, como se afirma a menudo siguiendo una (antigua) tesis de J. Jeremias.

52. Schelbert*, 405-407 muestra a base de material arqueológico que אָבִי (¿y el 'aba' no diferenciable de 'abba'?) era corriente aún, como invocación, en tiempo de Jesús.

Dios como padre, pero no la palabra אָבָה⁵³ Por eso sorprende la elección de este tratamiento de Dios⁵⁴.

J Jeremias consideró que ese tratamiento constituye una nota distintiva de las *ipsissima vox Iesu* y una expresión de las relaciones peculiares de Jesús con Dios⁵⁵ Aunque su tesis no es sostenible en su exclusividad «jesulógica»⁵⁶, hay que preguntar si el אָבָה de Jesús no es expresión de una relación especial de Jesús con Dios, caracterizada por la idea de proximidad y de amor de Dios, aunque sea aplicable a todo ser humano Dada la escasez de oraciones arameas del judaísmo de la época transmitidas por escrito, la ausencia de paralelismos judíos no resulta chocante Así, la tesis de Jeremias podría ser correcta en esta forma general el tratamiento arameo dado a Dios y conservado en textos neotestamentarios griegos ὁ θεός (Rom 8, 15, Gál 4, 6, textos litúrgicos, Mc 14, 36) muestra que las comunidades cristianas vieron algo especial en este tratamiento de Dios por Jesús En la misma dirección apunta el uso persistente de la palabra 'abba' como tratamiento de Dios en el *Diatessaron* y en las traducciones antiguas-siríacas En el Padrenuestro la ruptura del ritmo —la palabra aislada אָבָה no encaja en los ritmos

53 Πατερ en la oración de un individuo Eclo 23, 1 4, Sab 14, 3, 3 Mac 6, 3 8, cf Sab 2, 16, πατερ en la oración de la comunidad 3 Mac 5, 7, Tob 13, 4, cf 1 Crón 29, 10 (LXX) Hebr אָבִי Eclo 51, 10, más documentos Bill I, 410 *sub* a, cf G Schrenk, Πατηρ κτλ, ThWNT V, 980, nota 220 223 Son bastante frecuentes los testimonios de אָבִי en la oración comunitaria, cf el material en Dalman*, 296-302, Schrenk, ThWNT V, 979-981, Montefiore, *Literature*, 125-129, J Jeremias, *Abba*, en Id, *Abba El mensaje central del nuevo testamento*, Salamanca 1989, 19-35.

54 Son fundamentales hoy las investigaciones de Schelbert* Según él, en el contexto del arameo medio palestino de la época la elección del tratamiento 'abba para Dios es singular (405-407) En el marco del arameo targumico posterior, esta opción no es singular, sino solo llamativa 'Abba' se convierte aquí en la única forma de tratamiento corriente a personas humanas, y hay algunos pocos documentos donde el termino 'abba' se aplica a Dios, pero nunca como forma de invocación (bTa'an 23b [araméo judeo-babilónico], TgPs 89, 27, TgMal 2, 10, TgJob 34, 36 [tardío]) En el hebreo medio 'abba' no es una posible forma de tratamiento y nunca se utiliza en referencia a Dios (431s)

55 Cf Jeremias, *Abba*, 65ss

56 El pasaje fundamental es, para Jeremias, Mt 11, 27 (inauténtico, a mi juicio) Segun el, una serie de frases con «mi Padre» se remontan a Jesús y son expresión de su relación específica con Dios Con los discípulos, ese tratamiento nunca se condensó en un «Padrenuestro» comun (Jeremias, *Abba*, 52s) Esta última tesis, muy frecuente, es insostenible, a mi juicio, en referencia a Jesús (por falta de material) y a Mt (la frecuente expresión πατηρ ὑμῶν no tiene por que excluir a Jesús, πατερ μου 26, 42 tiene carácter ejemplar)

binarios y exige en rigor una pausa detrás de ella— muestra el peso que tiene tal tratamiento. Este encaja en la predicación de Jesús sobre el Dios cercano, con su amor a los pobres, pecadores y desclasados, concuerda también con las parábolas sobre el Padre, tan importantes en Jesús (Lc 11, 11-13, 15, 11-32), y con la certeza de la escucha, que aparece llamativamente en primer plano (Mt 6, 7s [Padre], Lc 11, 5-13 [Padre], 18, 1-8).

El tratamiento de *πάτερ* dado a Dios hace, pues, que el Padrenuestro comience con una promesa de salvación es una oración de los hijos de Dios⁵⁷. Dios «nos invita a creer que él es nuestro verdadero Padre y nosotros sus verdaderos hijos, a fin de que le invoquemos consolados y con toda confianza como hijos amantes a su Padre querido»⁵⁸.

Si el tratamiento de *'abba'* en la oración no delata una conciencia exclusiva de filiación cristológica, hay que decir que Jesús tampoco quiso distinguirse del judaísmo por ese tratamiento. La verdad es lo contrario. Jesús se mueve dentro de una *posibilidad* lingüística judía. Trata de *'abba'* a ese Dios que ya era —también— Padre para el judaísmo. El hecho de que Jesús trate al Dios de Israel en lenguaje coloquial y con gran simplicidad y directamente como «Padre» revela su proximidad y confianza con él, pero no una idea «no judía» de Dios. Se puede y se debe hablar de una idea *especial* de Dios en Jesús, pero no hay que confundir esto con una idea no judía de Dios⁵⁹.

Así piensa también la comunidad mateana, que llama al Padre de Jesús «Padre nuestro que estás en los cielos» y adopta así el

57 Cipriano*, 9. En todo caso, no va en modo alguno en la línea de Jesús lo que añade Cipriano a continuación (10) que el adjetivo «nuestro» implica un rechazo de los judíos.

58 Lutero, *Kleiner Katechismus* = BSLK, 1959, 512.

59 El tratamiento no incluye, pues, una universalización consciente de la idea de Dios (como señala correctamente Zeller*, 119s). La imagen de Dios, en Jesús no «chocaba con el judaísmo» ni pretendía «entrar en colisión con el arraigo del judaísmo en la historia de la salvación de Israel» (así se expresa J. Becker, *Das Gottesbild Jesu und die älteste Auslegung von Ostern*, en G. Strecker (ed.), *Jesus Christus in Historie und Theologie* [F. H. Conzelmann], Tübingen 1975, 110). Pero subrayar esto no significa olvidar lo especial en la oración al Padre del judío Jesús, como hace F. Mussner, *Tratado sobre los judíos*, Salamanca 1983, 181-190.

lenguaje judío de la época, consagrado en la sinagoga⁶⁰, sin distanciarse de él. En la controversia con Israel en aquella época, esta designación de Dios significa para Mateo que el «Padre» de Jesús no es otro que el Dios de Israel invocado en la sinagoga. Mateo se distancia de la sinagoga, no de su Dios. La expresión «en los cielos» señala la diferencia respecto al padre terreno; esta expresión no supone una reflexión sobre la transcendencia de Dios. El posesivo «nuestro» liga al orante con la comunidad; también esto es corriente en las oraciones judías⁶¹.

10a

Las dos *peticiones en segunda persona de singular* del Padrenuestro originario forman el núcleo de la interpretación escatológica del Padrenuestro. Esta interpretación es indiscutible en la petición «venga tu Reino». En las oraciones judías se implora a menudo la venida del reino de Dios⁶² e incluso sorprende la frecuencia con que ese Reino futuro es objeto de petición en los rabinos, que suelen considerar más la dimensión presente del reinado de Dios. Frente a los paralelismos judíos llama la atención el lenguaje de Jesús sobre la venida del reino de Dios: Jesús lo entiende como algo dinámico, poderoso⁶³. También llama la atención la concisión lapidaria de la petición: en la oración judía de las dieciocho peticiones (*Shemoné 'esré*) se habla, en las *berakot*

60 Los documentos más antiguos MekhEx 81a sobre 20, 25 = Bill. I, 283 (Yohanán ben Zakkai, alrededor del 70), Seder Eliy R 28, 149 = Bill. I, 394 (Sadoq, después del 70), Sota 9, 15 = Bill. I, 394 (Eliezer ben Hyrkan, alrededor del 90); cf. Schelbert*, 418s, 421-428.

61 Los documentos de oraciones judías con אֲבִי son mucho más frecuentes que con אָבִי, y esto «porque el hombre (al orar) une siempre su alma con la comunidad» (bBer 29b = Bill. I, 410 [Abaje, siglo IV] y no porque «la invocación personal a Dios como 'Padre mío'» fuese impensable «en la literatura del judaísmo palestino antiguo» (contra Jeremias, *Abba*, 31ss). Entre אֲבִי vocativo y el predicativo (así, Eclo 51, 10), y entre «Padre mío» y «Padre mío de los cielos», que aparece a menudo, no hay ninguna distinción de principio, además, Eclo 23, 14 (κύριε πάτερ) puede ser una prueba de tratamiento como «Padre mío»

62. *Shemoné 'esré*, 11^a *beraka*; *qaddish*, oración *musaf* para el *rosh-hashana*; oración *alenu* (todos los textos en Bill. I, 418s), oración *al-hakkol* (cf. *infra*, nota 71), TgObadia 14; Seder Rab Amram 1 (9a) (cf. *infra*, nota 71) (todos los textos en Dalman*, 311-313).

63 Dalman*, 88; Schlosser* I, 261-284 Cf. Lc 11, 20. Schlosser recuerda las ideas judías sobre la venida de Dios, que en los targumim aparecen reducidas (Dalman*, 83). El reinado de Dios no es para Jesús algo estático que simplemente «se hará visible» (Or Sib 3, 47, Ass Mos 10, 1, documentos rabínicos en Dalman*, 83).

11 y 12, del retorno de los jueces y de la destrucción de Roma; la oración de *qaddish* pide el pronto reinado de Dios. Tales matices faltan en el Padrenuestro. Esto encaja bien en el estilo de Jesús: él no suele describir en forma concreta la llegada del reino de Dios, no lo fija temporalmente y deja de lado sus dimensiones políticas y nacionales⁶⁴. También es jesuática, quizá, la formulación abierta: ésta no prescribe al orante una determinada noción del reinado de Dios. Es indudable el elemento escatológico de esta petición, si bien la tradición de la Iglesia ha seguido generalmente otras direcciones⁶⁵.

Más difícil es la interpretación de la *primera petición* «san- 9c
tificado sea tu nombre». Si se interpreta en sentido escatológico, el pasivo será un pasivo divino y se pedirá que Dios haga algo por su nombre en la automanifestación del tiempo final. El sentido de las dos primeras peticiones sería el mismo. Pero no se puede forzar el imperativo aoristo ἁγιασθήτω como si se pidiera la *única* intervención de Dios en favor de su nombre. El imperativo aoristo corresponde al estilo griego de oración⁶⁶; del imperfecto arameo no cabe inferir conclusiones pertinentes. Es, pues, igualmente posible que a Dios se le pida la santificación de su nombre aquí y ahora, en la historia y no solo en el *esjatón*. Cabe preguntar, por último, si el pasivo es realmente un pasivo divino o si no podrían ser los hombres el sujeto de la santificación del nombre. Entonces se pediría a Dios que los hombres santificaran su nombre con el uso correcto del nombre de Dios y la obediencia a su voluntad. La petición se aproximaría a una autoinvitación:

64 Pero se impone la cautela en la valoración. si se lee la petición en el contexto de la predicación de Jesús, habla a su favor la ausencia del elemento nacional y político. Pero también si se lee en el contexto de las oraciones judías, aparece simplemente una escueta formulación en el marco de una oración «breve» (cf. *infra*, nota 112).

65. Sobre todo en la tradición de la exégesis griega, dominó la aplicación al *regnum gratiae* que se manifiesta en predicación de la palabra, sacramentos, oración, misión y vida cristiana. La tradición exegética latina conserva mejor —la Vulgata traduce *adveniat*— el sentido escatológico de la petición del reino. Los reformadores suelen hacer aplicación a la doble llegada del Reino, combinando entre sí las dos posibilidades hermenéuticas. y sobrecargando las tres palabras de la petición. Una interpretación católica clásica del *Catechismus Romanus*, 4, 11, 13 «Petimus... ut regnum Christi, quod est ecclesia, propagetur... schismatici ac haeretici redeant ad sanitatem»

66 Bl-Debr-Rehkopf § 337, nota 4; Schwyzer II, 341.

vamos a santificar el nombre de Dios Esta propuesta hermenéutica armoniza con la tradición de exégesis parenética predominante hasta la aparición de la interpretación escatológica del Padrenuestro «Dios posee por sí mismo la plenitud de toda gloria sin embargo, él recomendó pedir que sea glorificado con nuestra vida»⁶⁷ La solución debe adoptarse cotejando los lugares paralelos judíos

a) Los pasajes del antiguo testamento se pueden referir tanto a la santificación del nombre por Dios mismo (cf Lev 10, 3, Ez 36, 22s, 38, 23, 39, 7) como a la santificación del nombre de Dios por los hombres (Ex 20, 7, Lev 22, 32, Is 29, 23) Algunos pasajes tocan los dos aspectos

b) En textos judíos predominan las plegarias en las que los hombres son sujeto de la santificación del nombre Pero muchos pasajes no se pueden interpretar de modo preciso la santificación del nombre por Dios y por los hombres se implican mutuamente⁶⁸

c) El paralelismo más importante respecto al Padrenuestro es la oración aramea del *qaddish*, que se recitaba al final de la alocución en el culto de la sinagoga No consta su época de origen, pero muchos investigadores⁶⁹ lo sitúan antes del año 70 d C por la afinidad con la liturgia del templo y la falta de cualquier referencia a la destrucción del templo Su comienzo es paralelo a las dos primeras peticiones del Padrenuestro

«Sea enaltecido, engrandecido y santificado su gran nombre en el mundo, que él creo conforme a su voluntad

El haga dominar su realeza en vuestra vida y en vuestros días y en la vida de toda la casa de Israel, pronto y próximamente»

Según Fiebig y Jeremias⁷⁰, la primera parte del Padrenuestro se puede entender como resumen del *qaddish* por Jesús Dada la frecuente yux-

67 Juan Crisostomo, 19, 4 = 351 Lutero «El nombre de Dios es santo en sí, pero nosotros pedimos que sea santificado también entre nosotros» (*Kl Katechismus* = BSLK, 1959, 512) Vision panorámica sobre la historia de la exégesis en Tholuck**, 346s

68 Dios santifica su nombre cuando los hombres lo santifican (SLev 18, 6 [339a] = Bill I, 413) Dios santifica su nombre recabando la obediencia de los hombres Se pide a Dios que santifique su nombre en atención a las personas que así lo hacen (Tanna debe Eljahu 21 = Bill I, 409)

69 Cf D de Sola Pool, *The Old Jewish Aramaic Prayer The Kaddish*, Leipzig 1909, 21-24, I Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* reimpr Hildesheim 1967, 93s

70 Fiebig*, 34-36, Jeremias, 228s señala especialmente la ausencia de la partícula «y» entre las dos primeras peticiones del *qaddish* y del Padrenuestro

taposición de la petición relativa al nombre y al reinado en otras oraciones⁷¹ y dada la frecuencia con que las oraciones privadas judías se apoyan positivamente en oraciones sinagogaes⁷², es improbable un retoque *polémico* del *qaddish* por Jesús. El Padrenuestro evocaría el *qaddish* a los contemporáneos de Jesús y éstos lo comprenderían, sobre todo teniendo en cuenta que las dos primeras peticiones, en su brevedad, no contenían otras sugerencias hermenéuticas.

La primera petición del *qaddish* se refiere más bien a la santificación del nombre de Dios por los hombres. 1. La yuxtaposición de *hithpaal* (יִתְקַדֵּשׁ) y *peal* (בִּרְא) no sugiere un pasivo divino. 2. El hecho de que el *qaddish* proceda de la doxología (Dan 2, 20) hace pensar más bien en una santificación por los hombres. Pero, probablemente, la primera petición del *qaddish* es tan abierta que no excluye la idea de santificación del nombre por Dios.

d) La «santificación del nombre» es una expresión difundida que significa la obediencia a los preceptos de Dios, especialmente la recitación de las oraciones y la observancia del segundo precepto del decálogo. Esto culminaba, para los judíos, en el martirio⁷³.

En suma: todo esto sugiere una interpretación «abierta». La petición es tan general y está formulada en términos tan escuetos que permite evocar tanto la acción del hombre como la acción de Dios. Pero la mayoría de los lugares paralelos apuntan en la primera dirección, de modo que no se podría excluir totalmente el momento ético en ningún caso. Pero no hay ningún argumento para una interpretación exclusivamente escatológica de la petición. De ese modo nos situamos en la línea que predominó en la tradición exegética desde la Iglesia antigua hasta el siglo XIX

71. Oración de Seder Rab Amram 1 (9a): «Privilegia tu nombre en tu mundo; privilegia tu realeza en tu mundo»; oración de *al-hakkol*: «Sea santificado tu nombre entre nosotros a los ojos de todo ser vivo; hágase patente y visible su reinado sobre nosotros con presteza y en el tiempo próximo»; oración *musaf* para el año nuevo: «Nosotros sabemos... que la soberanía (שְׁלֵטָה) reside en ti... y que tu nombre terrible está por encima de todo lo que tú has creado» (textos en W. Staerk, *Altjüdische liturgische Gebete*, 1910 [KIT 58], 22); oración *alenu* de Rab (texto en Bill. I, 419). Cf. también la yuxtaposición de la norma de Rab, según la cual cada *beraka* debía incluir una mención del nombre divino, y la de Yohanán, que exige lo mismo de la realeza de Yahvé (bBer 40b = Bill. I, 419).

72. Cf. Heinemann*, 51, 172, 175.

73. Cf. Bill. I, 411-418.

y que prevalece hoy en la exposición escatológica de la petición.

10bc La *tercera petición*, «hágase tu voluntad», plantea problemas similares. ¿Se refiere la petición a la acción del hombre («hágase tu voluntad *por* los hombres»)? ¿o se refiere a la acción de Dios («haz tu voluntad *en* los hombres»)? Un caso especial de la última posibilidad es la interpretación escatológica según la cual Dios impondrá su voluntad en el *esjaton*. Una vez más, esta interpretación escatológica no corresponde al sentido de los paralelos judíos⁷⁴ ni se infiere del texto. La proposición siguiente «así en la tierra como en el cielo» pone el énfasis en la primera parte: así como se cumple la voluntad de Dios en el cielo, que se cumpla también en la tierra⁷⁵. El texto 6, 33, donde el evangelista añade al reino de Dios el término δικαιοσύνη (como 10a+bc), constituye una referencia a la idea mateana. ¡Aspirad al reino de Dios practicando la justicia acorde con él! Más importante aún es la escena de Getsemaní en 26, 42: cuando Jesús pide «cúmplase tu voluntad», no pide solo que Dios haga lo que él quiere, sino que pide a la vez la fuerza necesaria para avenirse activamente a esa voluntad.

Nuestra petición apunta, pues, a una conducta activa del ser humano. Pero la petición no es simplemente un imperativo encubierto, sino que pone la acción del hombre al servicio de Dios en forma de ruego. En la esfera del pensamiento veterotestamentario y judío, la voluntad del Dios activo se entiende siempre como exigencia planteada a un interlocutor activo. No se trata del sometimiento a un destino impenetrable y que haya que aceptar solo por fe⁷⁶. No es posible, a mi juicio, establecer una alternativa entre la acción de Dios y la acción del hombre⁷⁷.

11 La *petición relativa al «pan»* sigue siendo hoy, como siempre, de difícil interpretación, porque se ignora el sentido de la palabra ἐπιούσιος, que en toda la antigüedad no cristiana solo aparece

74. Los paralelos judíos en los textos de oraciones son escasos; lo más afín resulta la breve oración de Eliezer bBer 29b (¿alrededor del año 65?, texto en Bill. I, 419s). Otros textos paralelos en Dalman*, 314s.

75. Dalman*, 317s.

76. Cf. Lohmeyer*, 79s y los paralelos estoicos mencionados allí.

77. La dimensión ética de la voluntad de Dios aparece destacada en 7, 21 y 12, 50; la dimensión histórico-salvífica, en 18, 14.

(quizá) una vez, concretamente en un papiro tardío de Hawara⁷⁸. Tampoco cabe el recurso hipotético de la re-traducción al arameo, ya que una palabra cuyo sentido no se conoce con certeza se puede re-traducir de diversos modos. Hay varias pistas para la solución: a) la derivación etimológica de la palabra; b) las posibilidades argumentativas partiendo de la frase, es decir, de la petición entera relativa al pan, y c) las exégesis más antiguas. Se han propuesto cinco interpretaciones diferentes:

1. Ἐπιούσιος deriva de ἐπί y οὐσία (sustancia); ἄρτος ἐπιούσιος es el pan que se une a nuestra sustancia⁷⁹ o que trasciende todas las sustancias⁸⁰. Partiendo de ahí, los Padres de la Iglesia y los exegetas medievales —estimulados por el uso litúrgico del Padrenuestro antes de la comunión— interpretaron el pan, casi siempre, en referencia a la eucaristía o cristológicamente en el sentido de Jn 6. De ese modo se refuerza una tendencia fatal a la espiritualización del Padrenuestro, que se advierte ya claramente en Jerónimo⁸¹. La interpretación sacramental resultaba tan evidente que se extrajeron conclusiones concretas de ella: la exigencia de la comunión diaria o el rechazo del cáliz para los laicos⁸². El cambio hacia una exégesis literal llegó de la mano de los reformadores⁸³; en la Iglesia católica se impuso lentamente⁸⁴. En este punto, pues, la exégesis estuvo dividida largo tiempo según las diversas confesiones. Esa interpretación es insostenible, ya que presupone la cristología, la idea de eucaristía y el pensamiento sustancialista de una época posterior.

78 Preisigke, *Sammelbuch* I, n. 5224. La palabra está mutilada y el papiro actualmente está perdido. Favorecía quizá la interpretación n. 2.

79 Orígenes*, 27, 7.

80 Jerónimo *ad loc.* Vulgata *supersubstantialis*.

81. «Absit ut nos... de pane isto, qui post paululum concoquendus (digeri) et abuciendus est in secessum, in prece dominica rogare iubeamur» (*In Tit*, 3, 12 = PL 25, 588).

82 Desde Cipriano*, 18 se exige la comunión diaria a tenor de Mt 6, 11. En el concilio de Basilea y de Trento se argumentó contra los utraquistas partiendo de Mt 6, 11 (Bock*, 290, 293 «de Sanguine... nulla ibi fit mentio»).

83. Cf. Carmignac*, 166-175. Lutero pasó entre 1523 y 1528 de la interpretación espiritual a la interpretación material, mientras que Zwinglio permaneció en la primera. El condicionante fue la aversión de la Reforma hacia la Vulgata. La exégesis de la Reforma tiene sus precursores, dentro de la patrística, en la escuela antioquena (Carmignac*, 153-156).

84 Carmignac*, 182-185.

2 Si se entiende οὐσία como «existencia» o «subsistencia»⁸⁵, ἐπιούσιος se podrá interpretar como «necesario para la existencia» Es la interpretación que siguen desde las traducciones siríacas antiguas numerosos exegetas, porque está sugerida por la globalidad de la petición relativa al pan⁸⁶ Contra ella está la etimología El examen filológico exhaustivo parece revelar que todos los nexos de ἐπί con derivados de la raíz εἶναι tienen que llevar a la elisión de la ι, lo correcto sería, pues, ἐπούσιος La ι solo persiste en el inicio vocal de la raíz principal si hay que suponer antes de la vocal inicial una aspiración o una digamma originaria Habría que preguntar también por qué no se eligió una palabra corriente en griego, como ἐπιτηδειος ο ἀναγκαῖος

3 Otra interpretación parte de ἐπὶ τὴν οὐσαν (ἡμέραν) y entiende ἐπιούσιος como «para el día de hoy»⁸⁷ Esta interpretación es doblemente problemática tiene el inconveniente de que ἡ οὐσα, sin ἡμέρα, no figura nunca como expresión para designar «el día de hoy», y también aquí habría que decir ἐπούσιος Además, lo corriente en griego sería ἐφημερος La tradición sobre el maná de Ex 16 se ajustaría perfectamente a esta interpretación al pueblo de Israel se le prohibió recoger el pan para el día siguiente, salvo el viernes⁸⁸, pero no hay aquí puntos de apoyo para una interpretación inspirada en Ex 16

4 Filológicamente solo es posible una derivación de ἐπιέναι (*corresponder a, ser propio de*) o de ἡ ἐπιούσα (el día siguiente) Ἡ ἐπιούσα es muy frecuente en el ámbito del nuevo testamento⁸⁹ De ahí deriva el adjetivo ἐπιούσιος, una formación completamente normal, tanto más comprensible teniendo en cuenta que no hay ningún otro

85 Οὐσία = existencia, por ejemplo en Aristóteles, *Part An*, que habla de la οὐσία (= existencia) de los seres vivos, en oposición a γενεσις (1, 1 = 640a, 5, 1 = 778b) o a ἐργα = actividad (2, 2 = 648a, cf 647b) Ejemplo de lenguaje no filosófico Aristoteles *Eth M*, 1, 20 = 1191a κινδυνος ἀναιρετικός τῆς οὐσίας (= peligroso para la vida) No cabe objetar por tanto, a mi juicio, contra esta interpretación partiendo del significado de οὐσία

86 Foerster*, 594, 17ss señala que otra indicación temporal además de σημερον es superflua

87 Debrunner*, en referencia a Sofocles, *Oed Tyr*, 781 (τὴν μὲν οὐσαν ἡμέραν)

88 MekhEx 55b sobre 16, 4 = Bill I, 420s «¿Quien tiene de comer para hoy y dice que comeré mañana? Ese es un hombre de poca fe» (El'azar de Modum, antes de 135) Pero el pasaje se refiere a la situación del Exodo Starcky* y Grelot* entienden Lc 11, 3 (ἐπιουσιον / το καθ' ἡμέραν) y Mt 6, 11 (ἐπιουσιον / σημερον) como variantes de traducción del hebr בִּימָה יוֹ (= Ex 16, 4) Pero los LXX dicen ἡμέρα εἰς ἡμέραν ¿Cómo habría que explicar la traducción con dos expresiones griegas distintas en Mt y en Lc?

89 2× en los LXX, 3× en Hech y 46× en F Josefo

adjetivo griego con referencia al día de mañana⁹⁰ La versión «nuestro pan del mañana dánoslo hoy» aparece, además, en el evangelio de los nazarenos, primera mitad del siglo II⁹¹. Aunque el evangelio de los nazarenos sea una traducción del griego, la palabra מָחָר que aparece en él podría corresponder al texto de la liturgia comunitaria, siendo así anterior aún al siglo II Algo más tarde aparece la misma interpretación en la versión copta y en Orígenes* (*De Oratone*, 27, 13)

5. La última interpretación se basa asimismo en la derivación de ἐπιέναι , y parte o bien de τὸ ἐπιόν (el futuro) o del significado de «futuro» que puede tener también el semita מָחָר ⁹². El pan que se pide es entonces el futuro pan celestial, el pan del banquete escatológico en el reino de Dios. Esta idea es frecuente en el área de tradición jesuática (Mc 14, 25; Mt 8, 11s; Lc 22, 30). También aparece la combinación del banquete de la gloria celestial con la alimentación cotidiana, algo poco comprensible desde los supuestos judíos (Lc 14, 15) En contra de esta interpretación, la expresión לֶחֶם לְחַמֵּנוּ tendría otro significado para un oyente sin prejuicios; sobre todo, el posesivo *nuestro* pan. Y en la misma línea, está el adverbio «hoy», que presupone una expectativa extremadamente próxima

En suma: la cuarta interpretación es la más probable tomando como criterio la etimología. Tiene a su favor el antiguo testimonio del evangelio de los nazarenos, y es la que mejor armoniza con el término σήμερον . La traducción correcta es, pues, probablemente: «Danos hoy nuestro pan del mañana».

La cuarta petición del Padrenuestro corresponde a una situación de agobio social en la que se vive con la preocupación del alimento para el día siguiente. El «pan» como medio nutritivo más importante puede traducirse por «alimento», como *pars pro toto* en la mentalidad semita; pero no puede ampliarse a cualquier necesidad vital⁹³. Cabe pensar, por ejemplo, en la situación de

90 Solo aparece αὐριον como adverbio o como sustantivo, ἡ αὐριον

91 Hennecke³ I, 95

92 Cf Jeremias*, 229-232, Brown*, 301-308

93 Lutero aplica «Vestido, calzado, casa, granja, campo, ganado, dinero, posesiones, buena esposa, buenos hijos, buena salud, príncipes buenos y leales, buen gobierno, buen tiempo, paz, salud, disciplina, honor, buenos amigos, vecinos leales, etc » (*Kleiner Katechismus* =BSLK, 1959, 514). Eso no corresponde a la intención del texto El fuerte arraigo de esta petición en la situación del pobre hace preguntar, obviamente, cómo puede recitarla un ciudadano socialmente asegurado de un país industrializado Mi respuesta es «extrañándola» como petición, identificándose en ella con los realmente pobres y con su necesidad, sin aplicarla a otras necesidades ajenas al texto

un jornalero que no sabe si al día siguiente va a encontrar trabajo para poder vivir él con su familia. La expresión «pan del mañana» incluye una restricción: se pide la supervivencia, no riquezas. En tal sentido esta interpretación es afín en el contenido a la segunda interpretación, referente al mínimo necesario, rechazada más arriba. El adverbio «hoy» no es superfluo, sino que expresa la urgencia de la petición. Hay una diferencia significativa respecto a la novena *beraka* del *Shemone 'esré*, donde se pide la cosecha anual desde la perspectiva del agricultor.

Esto hace presumir que la petición de pan no refleja la situación especial de los discípulos de Jesús que viven como pobres para anunciar el reino de Dios, es decir, los radicales itinerantes. Así parece desprenderse del texto de Lc 10, 4.7s: los enviados itinerantes de Jesús nada pueden llevar «hoy» consigo, ni siquiera la provisiones para el día siguiente, sino que han de vivir de la hospitalidad. Ellos pueden pedir, obviamente, el alimento para el día siguiente; pero la petición no se formula de cara a su situación. Esto es importante para la cuestión de si el Padrenuestro es una oración discipular. Por lo demás, solo hay *argumenta e silentio*: ningún indicio de que la situación de los seguidores de Jesús se refleje especialmente en las peticiones. Todas las peticiones del Padrenuestro se formulan en línea muy abierta, de suerte que muchas personas pueden identificarse en ellas. La petición del pan parece confirmarlo: no se trata de una petición especial de los discípulos de Jesús.

12

Si los paralelos judíos de la petición de pan son escasos, al menos con esa concreción, la *petición sobre el perdón* constituye, en cambio, un tema central en la plegaria judía⁹⁴. Lo llamativo en ella es la proposición que sigue⁹⁵. Sin duda, la idea de que el perdón divino va ligado al perdón humano está ampliamente difundida en el judaísmo⁹⁶; pero no hay un solo caso, que se-

94 *Shemoné 'esré'*, 6ª *beraka*, Abinu Malkenu, Habinenu (textos en Bill I, 421), más paralelos en Dalman*, 337. También ofrecen abundante material las oraciones para el día de la reconciliación, por ejemplo, en Bill I, 113s.

95 Excluye la interpretación escatológica de la petición sobre el perdón si se considera el perdón humano ya otorgado (aoristo), la petición relativa al perdón de Dios no podrá referirse primariamente al *esjaton*.

96 Los pasajes judíos más importantes son Eclo 28, 2-5, Joma 8, 9 (Dios no perdona los pecados del hombre contra sus semejantes el día de la fiesta de la reconciliación hasta que el hombre ha llegado a perdonar al semejante). El principio de que el cielo se apiada de aquellos que se apiadan de los hombres aparece bastante documentado, cf. Bill I, 425.

pamos, en que el comportamiento humano se inserte de este modo en un texto de oración básico⁹⁷. Aquí resulta ejemplarmente claro lo que se insinuaba en nuestra exposición anterior: la oración y la acción humana no se excluyen, sino todo lo contrario: la oración es una conversación del hombre *activo* con Dios.

Es difícil determinar la relación existente entre la frase subordinada y la principal: el aoristo ἀφῆκαμεν no debe forzarse en su asimilación con los tiempos arameos, sino que en Mateo significa un condicionamiento en el sentido de 5, 23s, 6, 14s; 7, 1. Esta relación es válida obviamente en la parenesis si se habla desde la perspectiva del hombre, a diferencia de la parábola del siervo despiadado 18, 23-35, donde la eficacia de la acción de Dios va ligada también a la acción humana, pero precede a ésta. La unidad paradójica de gracia previniente y condicionamiento exigido al hombre se destruye solo si el hombre funda con su perdón una exigencia, de forma que pueda esperar que Dios imite el ejemplo humano⁹⁸. También es importante notar que la comunidad que reza el Padrenuestro presupone obviamente que sus miembros siguen siendo pecadores, como cristianos, y necesitan del perdón

También para la petición final del Padrenuestro originario, 13 la *petición relativa a la tentación*, se ha propuesto una interpretación escatológica: el término πειρασμός designaría entonces la tribulación final. Casi todos los datos contradicen esa interpretación: πειρασμός no es un término apocalíptico ni en la apocalíptica judía ni en el nuevo testamento⁹⁹. Falta también el artículo determinado que cabría esperar en ese supuesto. Asimismo, los paralelos judíos¹⁰⁰ hacen pensar en las tentaciones que sobrevienen en la vida cotidiana. La vida no debe mirarse en una óptica totalmente negativa, como se hará a menudo, más tarde, en exposiciones ascéticas de la Iglesia antigua¹⁰¹. Πειρασμός significa a veces «tribulación» o «sufrimiento» en ge-

97 Cf. Abrahams*, 96.

98 Así se expresa Gregorio de Nisa*, 5, 1s

99. Solo Ap 3, 10

100. bBer 60b = Bill I, 422 «No me dejes en el poder del pecado . de la culpa .. de la tentación del desprecio», 11 QPs 24, 11s «No me induzcas a situaciones que sean demasiado duras para mí aparta de mí los pecados de mi juventud y no recuerdes contra mí mis transgresiones»

101 «Toda la vida humana en la tierra (es) una tentación» (Orígenes*, 29, 2)

neral¹⁰², pero aquí se entenderá más bien el significado corriente de «tentación»¹⁰³. Se ha cavilado mucho sobre cómo evitar la afirmación de que sea Dios el que induce a la tentación¹⁰⁴. Aunque quizá sea posible alejar del causativo arameo la idea de una responsabilidad única de Dios («haz que no caigamos en la tentación», en lugar de «no nos induzcas a la tentación»)¹⁰⁵, lo cierto es que el traductor griego no tenía presentes tales problemas. Lo obvio es que la plegaria presuponga simplemente el poder incondicional de Dios. Esa petición no va a emitir un juicio ideológico general sobre la causa del mal en el mundo. Se cumple también aquí lo que hemos constatado ya en las peticiones introductorias: el hombre pide algo que él determina con su conducta.

Solo en Mateo figura la petición «*sino líbranos del mal*», que sitúa la petición sobre la tentación entre las restantes peticiones en primera persona de plural. Guarda paralelismo con la petición anterior, la amplía subrayando la realidad del poder del mal que subyace en la tentación y pide la liberación de él. Se ha discutido desde antiguo si el término *πονηροῦ* debe entenderse en esta petición final en masculino o en neutro¹⁰⁶. La mayoría de los

102 Harnack, SPAW 1907*, 944-947

103. En inglés se puede distinguir entre *testing* y *temptation*, pero no en castellano. No se trata de la «prueba» (*testing*) en sentido sapiencial (eso sería en griego *πειρα*), sino de la tentación (*temptation*) que alberga el poder del mal, que se quiere evitar. Esto aclara la petición paralela v 13b y se ajusta al empleo corriente de la palabra LXX *πειρασμός* = *ἡπῃ*. Cf. además 4, 1; 26, 41 y Spicq, *Notes* III, 552-559.

104 Algunos manuscritos latinos antiguos dicen «ne patiaris nos induci in temptationem», igualmente Tertuliano*, 8, Cripiano*, 25 y quizá ya Marción (Harnack, *Marcion*, 207*), más pasajes en Chase*, 60ss, al parecer bajo la influencia de 1 Cor 10, 13 y Sant 1, 13. A tenor de Sal 119, 8 entienden numerosos intérpretes en estos términos «una tentación que no podemos soportar» (documentos en Lohmeyer*, 135). Orígenes*, 29, 1, 4, 9 interpreta: no nos dejes sucumbir a la tentación. Las dificultades de los exegetas (no del texto) han dejado huella en algunas traducciones modernas (por ejemplo, Jeremias*, 225 «no nos dejes caer en la tentación»).

105 Así Jeremias*, 233 («matiz permisivo» del causativo), Carmignac*, 292-294. El experto Dalman*, 347 afirma, en todo caso, que «el *aphel a'el* arameo... no significa un mero permitir, sino un hacer efectivo».

106 Así, los Padres latinos, sobre todo desde Agustín (Vulgata: *a malo*), la mayoría de los católicos y muchos luteranos. También Lutero da preferencia a la interpretación masculina (*Grosser Katechismus* =BSLK, 1959, 689). Los reformados, siguiendo a la mayoría de los Padres griegos, lo interpretan en sentido masculino

textos mateanos¹⁰⁷ y neotestamentarios, el paralelismo con la petición relativa a la tentación y las presuntas interpretaciones más antiguas de la petición en 2 Tim 4, 18 y Did 10, 5, al igual que los paralelos judíos —en el judaísmo la palabra «el malo» no aparece como designación de Satanás— sugieren un significado neutro. Los textos judíos sugieren a su vez experiencias cotidianas: enfermedad, tribulación, malas personas, la mala pasión¹⁰⁸. La petición final mateana incluye así una intensificación y generalización de la petición relativa a la tentación y redondea el Padrenuestro con un enunciado positivo.

La doxología trimembre utilizada en las celebraciones de las Iglesias reformadas falta en los mejores manuscritos. Pero 2 Tim 4, 18 y la doxología bimembre de Did 8, 2, conforme al uso de la *Didajé* (10, 5), muestran que el Padrenuestro se rezaba desde el comienzo con doxología en el área de la Iglesia griega. Las oraciones judías no se conciben sin doxología final; en oraciones privadas reinaba una cierta libertad en cuanto al texto¹⁰⁹, lo cual explica que no se necesitase transcribir la doxología. En los documentos más antiguos que contienen doxología, la variación es grande en la forma textual.

Resumen

Hemos indagado la novedad que puede representar el Padre-nuestro respecto a las oraciones judías. La cuestión no parece afectar a lo esencial del Padrenuestro.

Ciertos rasgos peculiares del Padrenuestro hunden sus raíces en el judaísmo:

a) El Padrenuestro se formuló en *arameo*, mientras que la mayoría de las oraciones judías conservadas están formuladas en hebreo. Pero

107. En otro sentido solo, a mi juicio, 13, 19 (tradición) y, siguiendo ese texto, 13, 38

108. *Shemoné 'esré'*, 8^a *beraka* miseria; bBer 60b (cf *supra*, nota 100) malos encuentros, sufrimientos, malos sueños, malos pensamientos, bBer 16b las personas malas y arrogantes, malos encuentros, mala pasión, malos compañeros, malos vecinos, Satanás, castigo duro (textos en Bill I, 422s, Dalman*, 352-354).

109. Heinemann*, 172-177 muestra que las oraciones privadas de fórmula libre concluían a menudo con doxologías «normativas». En la otra vertiente prevalece la libertad «R Abbahu pronunciaba cada día una nueva bendición» (pBer 4, 8a).

como el Padrenuestro nunca pretendió ser una oración oficial de las sinagogas, la formulación en lengua aramea no resulta extraña. Muchas oraciones privadas judías están formuladas en arameo¹¹⁰, aparte de las oraciones privadas no transmitidas del pueblo sencillo. Solo se puede afirmar que Jesús utilizó el lenguaje del pueblo y no la liturgia sinagoga. El no compartió el rechazo del arameo por parte de muchos letrados. Pero éstos, a la inversa, permitieron expresamente la lengua aramea para oraciones privadas¹¹¹.

b) El Padrenuestro es una *oración muy breve y precisa*. Esto llama la atención, pero no es insólito dentro del judaísmo de la época. Evitando palabras innecesarias, epítetos divinos y *berakot* superfluas, el Padrenuestro coincide con otras «oraciones breves» judías¹¹². Tales oraciones fueron frecuentes como sumarios de otras más extensas o como formulaciones libres.

c) El Padrenuestro es una *oración individual*. Pero muchos rabinos nos han transmitido oraciones individuales¹¹³. Así se explica que no aparezcan en él muchos tópicos de las oraciones comunitarias judías: falta la referencia a los patriarcas, la mención de Israel, el tono nacional de las peticiones, la descripción concreta de la esperanza de futuro. Estos extremos son sin duda jesuáticos, pero los temas figuran también en oraciones privadas judías¹¹⁴.

Aunque tales peculiaridades sean judías, son parte sustancial del Padrenuestro. Hay otra observación esclarecedora, a mi juicio: *el Padrenuestro es jesuático*. Lleva la marca del Jesús hom-

110 Heinemann*, 159, 190, 265s

111 Cf. el debate sobre el lenguaje de la oración en Sota 7, 1 y bSota 33a: la oración diaria del individuo y otras oraciones privadas en lengua aramea se autorizan expresamente. Se rechaza la tesis según la cual los ángeles auxiliares no entendían el arameo.

112 Ejemplos judíos de oraciones breves: la oración breve de Eliezer bBer 29b = Bill I, 419s, la oración breve de Josué Ber 4, 4 = Bill IV, 222 y la oración de Habinenu como abreviación del *Shemoné 'esré*, = Bill IV, 222. Heinemann*, 190s cataloga el Padrenuestro en la serie de oraciones privadas judías, de las que dice términos generales: «This genre of prayer is characterized by its stylistic simplicity and its lack of formal requirements» (190).

113 I. Abrahams, *Some Rabbinic Ideas on Prayer*, en Id., *Studies II*, 85: «Nothing is more remarkable than the extraordinary number of original individual prayers in the Talmud».

114 Abrahams*, 104. Una buena ilustración son las conclusiones de las oraciones rabínicas en bBer 16b-17a.

bre y mensajero de Dios, precisamente en sus rasgos judíos, como también en los pasajes donde resulta chocante dentro del judaísmo. Ambos extremos expresan el carácter especial del Padre-nuestro.

Son jesuáticos la lengua aramea y la formulación sencilla: ésta se ajusta a un rasgo fundamental —no ajeno a la idiosincrasia judía— de la predicación y de la actividad de Jesús, que estuvo en contacto con el pueblo, habló su lenguaje y narró historias del reino de Dios tomadas de su mundo vital. En el contexto de la actividad de Jesús, su lenguaje llano fue expresión de la cercanía de Dios, al que Jesús anunciaba e invocaba con la palabra 'abba'. Al poner como centro de la plegaria la petición del pobre, petición de pan del mañana, Jesús expresa concretamente la cercanía de Dios y sintoniza con la primera bienaventuranza. La religiosidad especial de Jesús aparece en el tratamiento de Padre, que sugiere la cercanía y el amor de Dios. También es jesuática la exigencia del perdón incluida en la oración misma y que adquiere un énfasis especial dentro de la religiosidad judía. La ausencia de dimensiones nacionales, históricas y políticas en la oración está en consonancia con un rasgo de la predicación de Jesús, cuyo centro fue el reino de Dios y no la historia de la salvación de Israel. Es jesuática, finalmente, la escatología del Padre-nuestro; está en la línea de las parábolas sobre el reino de Dios, que tampoco hablan del reino de Dios, sino que miran a influir desde él en la vida cotidiana. En suma, hay que insertar la totalidad del Padrenuestro en la predicación y la actividad de Jesús. Entonces se comprueba cómo lo judío y los toques peculiares constituyen *juntos* el elemento jesuático. Frente al afán cristiano de considerar sin más el Padrenuestro como compendio de la doctrina cristiana¹¹⁵, esta constatación invita a reflexionar.

El Padrenuestro resulta también bastante refractario a los intentos de considerarlo como plegaria de los neófitos o como «fórmula, más aún, como señal distintiva» de la comunidad cristiana¹¹⁶. No refleja la situación especial del grupo de los discípulos. Su formulación es abierta. Muchas personas pueden verse identificadas en él, pues no prescribe al orante expresar

115 Cf. Cipriano*, 9. «coelestis doctrina compendium».

116. Contra Jeremias, *Teología del NT* I, 231.

estos o aquellos deseos, esperanzas u opiniones. En este sentido no solo presupone la gracia con su invocación, sino que él mismo es una expresión de la gracia y de la cercanía de Dios.

Al involucrar a muchas personas en sus palabras, *posibilita* la oración. Se podría decir, en fórmula extrema, que no es un signo de reconocimiento del grupo de discípulos, sino expresión de la gracia que los precede.

El Padrenuestro es, pues, un *recurso para orar*, destinado a ayudar a la persona que lo recita a descubrir la cercanía amorosa del Padre. Está destinado a posibilitar la oración. Si el Padrenuestro sigue siendo hoy un texto fundamental incluso más allá de un cristianismo eclesial practicado conscientemente, es por la fuerza primigenia que posee. Esto significa que la Iglesia no debe utilizar hoy «su» oración del Señor como expresión abreviada de su propia categoría religiosa, sino como un texto fundamental que puede ayudar a las personas en la oración y en el descubrimiento del amor de Dios más allá de sus propias fronteras.

Una parte no pequeña de la historia de la exégesis y de la influencia cristiana incurre en ambigüedad. La exégesis cristiana ha desvirtuado muchas veces el Padrenuestro al tratarlo y exponerlo como compendio de la doctrina cristiana. La exégesis pasó a ser, así, el intento de inferir del Padrenuestro misterios divinos mediante una sutil metodología. El Padrenuestro, entendido como texto dogmático fundamental, reflejaba, por ejemplo, la doctrina de la Trinidad: la primera y la cuarta petición versarían sobre Dios Padre, la segunda y la quinta sobre el Redentor y la tercera y sexta sobre el Espíritu santo¹¹⁷. Máximo el Confesor concibió el Padrenuestro como un compendio de la dogmática, la mística y la filosofía¹¹⁸. Ante esa exégesis del Padrenuestro, considerado así como texto básico de la doctrina eclesial, no es extraño que la Ilustración volviera las tornas: consideró el Padrenuestro como el texto básico de la doctrina cristiana precisamente porque no contenía los temas tradicionales de la dogmática eclesial; por ejemplo, la doctrina sobre la Trinidad¹¹⁹. El malentendido sigue siendo el mismo en el fondo¹²⁰.

117. Tholuck*, 340s.

118. Máximo el Confesor, *Expositio orationis Dominicae*, PG 90, 872-909, cf. Walther*, 83. Sobre la exégesis sistemático-teológica del Padrenuestro, cf. especialmente Angénieux*.

119. Aner*, 28s.

120. Que tales intentos no han desaparecido aún hoy lo muestra la monografía mas reciente sobre la oración del Señor K. F. Althoff, *Das Vaterunser*,

El Padrenuestro no está destinado a ser base de teología, sino a posibilitar la oración. Mateo lo sabía muy bien. En su sermón de la montaña, después de presentar a los discípulos la exigencia de una justicia superior y de la perfección, los introdujo en la intimidad de la oración. Aquí está el núcleo del sermón de la montaña. Mateo, pues, conduce al hombre, mediante la acción, a la gracia. El ser humano que busca la perfección (5, 20-48) aprende en este núcleo a entender la voluntad exigente de Dios como voluntad del Padre. Y esto significa como voluntad de Dios que no mata ni agobia, sino que salva. El camino desde la praxis de la perfección a la oración al Padre, con retorno a los frutos de las buenas obras, que Mateo recorre en el curso del sermón de la montaña, tiene una gran profundidad. Mateo es consciente del nexo profundo existente entre la praxis y la gracia en la oración. De ese modo asume los enfoques que aparecen en el Padrenuestro jesuático.

Sentido actual

La conexión mateana entre oración y acción es de importancia fundamental ante las preguntas críticas que se plantean hoy frente a la oración. Dos ejemplos tomados de la moderna historia de la influencia pueden aclararlo: para Kant la oración es un «delirio supersticioso» y posee a lo sumo «el valor de un medio para la animación de esa actitud», es decir, para realizar todas las acciones «como si estuvieran al servicio de Dios». Y sobre el Padrenuestro afirma que es una fórmula «que hace superflua ésta [la oración] y por tanto se hace superflua a sí misma. En él no hay nada fuera del propósito de la buena conducta»¹²¹.

Stuttgart 1978, un intento de recuperar para esta «oración de la humanidad» unas profundidades ocultas mediante la especulación de los números y el simbolismo de los astros. Cosas de ese estilo son absurdas a nivel exegetico. No merecerían ser mencionadas si semejante oscurantismo no gozara hoy de una creciente simpatía en algunos círculos «neognósticos»

121. I Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, en *Werke* VI, Berlin 1907, 194-196 (Viertes Stuck, Allgemeine Anmerkung bajo n.º 1) (trad. cast *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid ³1986)

La oración se hace superflua cuando posibilita la acción y trasciende así la superstición. En el otro extremo se sitúa, en cierto modo, B. Brecht. En una espléndida escena al final de *Madre Coraje*, confronta a la muda Kattrin con una familia de agricultores. En un ataque nocturno de los enemigos a la ciudad indefensa de Halle, los campesinos caen de rodillas y rezan el Padrenuestro, mientras Kattrin sube al tejado para avisar con su tambor a los que duermen¹²². La oración se entiende y se rechaza aquí como falsa alternativa a la acción, como huida de la acción.

Para Mateo la oración no es una huida de la praxis, sino su vertiente interna. La oración permite a los discípulos vivir las exigencias de Jesús como voluntad del Padre, con el consiguiente reforzamiento de su conducta. La acción no vuelve superflua la oración, sino que sigue dependiendo permanentemente de ésta. Mateo muestra aquí, frente a los críticos de hoy, una profundidad y una plenitud de contenido que vale la pena meditar.

4. Sobre el perdón de los pecados (6, 14s)

- 14 «Pues si perdonáis a los hombres sus ofensas,
también vuestro Padre del cielo os perdonará a vosotros.
15 Pero si no perdonáis a los hombres,
tampoco vuestro Padre os perdonará vuestras ofensas».

Análisis

El *logion* presenta la forma de un *mashal* bímembre con bello paralelismo. En Mc 11, 25 hay una variante independiente que Mt omite después. El *logion* concuerda en el contenido con la petición sobre el perdón en el Padrenuestro y es lógico atribuirlo a Jesús, como este mismo¹.

122 B. Brecht, *Madre Coraje y sus hijos*, escena 11 (en *Narrativa completa* [2 vols], Madrid 1988-1989)

1 Cf. Pesch, *Markusevangelium* II, 207.

Explicación

Mateo asume con el *logion* la petición del Padrenuestro sobre el perdón y la expresa en términos parenéticos: tanto la formulación condicional como el «negativo» v. 15, ausente en Mc 11, 25, ponen de manifiesto que el perdón humano es condición para el perdón divino. El evangelista destaca, pues, así la petición que incluía más directamente en el Padrenuestro la acción humana. A diferencia del *logion* v. 7s, que introducía al Padrenuestro y subrayaba la cercanía de Dios, este *logion* que finaliza el Padrenuestro viene a reforzar el nexo de la oración con la acción. Mateo pone en claro que la oración es también una parte de la praxis cristiana a la que se referirá de nuevo en 6, 19-7, 27. El precepto del perdón pertenece al núcleo de su ética, que es el precepto del amor.

d) *Instrucciones a la comunidad* (6, 19-7, 11)

Bibliografía: Giavini, G., *Abbiamo forse in Mt 6, 19-7, 11 il primo commento al 'Pater Noster'?*: RivBib 13 (1965) 171-177.

Más bibliografía** sobre el sermón de la montaña en Mt 5-7 *supra*, 263ss.

1. *Visión panorámica.* La parte que sigue a continuación es exactamente tan extensa como la de las antítesis. La coincidencia parece intencionada y Mateo consideró este texto como un todo completo. No resulta fácil darle un título adecuado. A diferencia de la parte de las antítesis, aquí las cuestiones de la vida común aparecen más acentuadas. Hay una división clara en dos partes: 6, 19-34 aborda cuestiones de posesión y 7, 1-11 otros temas. Es difícil precisar el nexo de esta sección con el conjunto del sermón de la montaña. Los versículos 6, 19-7, 11 han causado siempre la impresión de un «cúmulo desordenado de 'anexos'»¹. Formalmente, la sección se estructura con la cuádruple partícula negativa μή + prohibición en segunda persona de plural como introducción a una nueva sección (v. 19.25; 7, 1.6). La palabra ἀφανίζω sirve de puente entre 6, 16 y 19, y la palabra ὀφθαλμός entre 6, 22s y 7, 3-5. En cuanto al contenido,

1. Bornkamm**, 425.

los exegetas han destacado, en un sentido u otro, las relaciones con el Padrenuestro como tema central. 6, 31-35 y 7, 7-11 vuelven a 6, 7-15 Pero no logran, a mi juicio, interpretar toda la sección como una exégesis continuada de las peticiones del Padrenuestro²

2 La primera parte (6, 19-34) consta de una sección más larga y tres más breves recopiladas por el propio Mateo Dos de los cuatro fragmentos aparecían juntos ya en Q, pero en orden inverso (6, 25-33 19-21 = Lc 12, 22-31 33s)³ El tercer fragmento (v 22s) procede de un contexto Q que Mt había utilizado ya y por eso le era familiar (= Lc 11, 34-36, cf Mt 5, 15 = Lc 11, 33) El v 24 posee una correspondencia en Lc 16, 13 („Q“) El análisis detallado mostrará que Mateo se atuvo estrictamente a la fuente, no solo en la ordenación del material, sino también en la formulación, él es un redactor de línea conservadora El tema destacado por la composición mateana es la relación de los discípulos con la posesión Cuando Mt, después de la sección central (6, 1-18), coloca en medio de su programático sermón de la montaña una *nueva* sección, articulada en el Padrenuestro, con el tema de las relaciones de los discípulos con la posesión, da a entender con ello que también para él, y no solo para Lc, esta cuestión es fundamental

3 La segunda parte (7, 1-11) no presenta un nexo redaccional claro Fracasa de nuevo, a mi juicio, la interpretación que parte de las dos últimas peticiones del Padrenuestro⁴ entre la petición relativa al perdón y los v 1-5 solo hay una afinidad general, y el intento de ver en la advertencia sobre la apostasía el denominador común entre 6, 13 y 7, 6 coarta en exceso ambos textos Solo 7, 7-11 vuelve a hablar de la oración y evoca así el Padrenuestro, especialmente 6, 8

Después de la sección 6, 19-34 articulada por él mismo, Mt reanuda aquí el hilo del discurso del llano Sigue ese hilo hasta el v 5 Las dos secciones sobre el juzgar y sobre la viga en el ojo (7, 1s y 3-5) son afines en el contenido El v 6 se encuentra directamente en este contexto

2 La tesis fue defendida ya antes de Bornkamm** por Giavini* con el siguiente ordenamiento Mt 6, 9-11 → Mt 6, 19-54, Mt 6, 12 → Mt 7, 1-5, Mt 6, 13 → Mt 7, 6 Bornkamm**, que no conoce a Giavini, defiende la misma tesis A mi juicio, no se puede hacer plausible 6, 19-54 como exégesis de las tres primeras peticiones

3 En Q predominaba la conexión por palabras guía μεριμνῶ (Lc 1, 11 22-31), κλεπτῆς, διορθῶ (Lc 12, 33 [cf Mt 6, 20] 39)

4 Defendida por Bornkamm**, 427-430 y Guelich**, 356, 377

El único puente para los v. 3-5 es el radical común βαλ(λ)-⁵. Como también en esta sección la versión de Q subyacente en Mt difiere ligeramente de la de Lc, cabe preguntar si el v. 6 (*ad vocem* βάλλω) estuvo asociado ya en QMt a v. 3-5. Los v. 7-11 tienen una procedencia diferente a Q, y Mt los puso aquí intencionadamente. Al colocar como punto central el Padrenuestro, Mt mostró la importancia que otorgaba a la oración y ahora redondea la parenesis del sermón de la montaña con una referencia a la oración.

1. No acumuléis bienes terrenos (6, 19-24)

Bibliografía: Amstutz, J., ΑΠΛΟΤΗΣ. *Eine begriffsgeschichtliche Studie zum judisch-christlichen Griechisch*, 1968 (Theoph 19), 96-103; Betz, H. D., *Matthew vi.22f and Ancient Greek Theories of Vision*, en R. Mc. L. Wilson (ed.), *Text and Interpretation (FS M Black)*, Cambridge 1979, 43-56; Degenhardt, H. J., *Lukas, Evangelist der Armen*, Stuttgart 1965, 88-93, 127-131; Edlund, C. J., *Das Auge der Einfalt (Mt 6, 22f; Lk 11, 34f)*, 1952 (ASNU 19); Hahn, F., *Die Worte vom Licht Lk 11, 33-36*, en P. Hoffmann (ed.), *Orientierung an Jesus (FS J. Schmid)*, Freiburg 1973, 107-138; Julicher, *Gleichnisreden II*, 98-115; Mees, M., *Das Sprichwort Mt 6, 21; Lk 12, 24 und seine ausserkanonischen Parallelen*: Aug 14 (1974) 67-89; Pesch, W., *Zur Exegese von Mt 6, 19-21 und Lk 12, 33-34*: Bib 40 (1960) 356-378; Ruger, H P., Μαμωνᾶς: ZNW 64 (1973) 127-131; Sjöberg, E., *Das Licht in dir. Zur Deutung von Mt 6, 22f Par.*: StTh 5 (1952) 89-105; Zeller, *Mahn-sprüche*, 77-82.

Más bibliografía ** sobre el sermón de la montaña en Mt 5-7 *supra*, 263ss.

19 «No acumuléis riquezas en la tierra, donde la polilla y la carcoma las echan a perder y donde los ladrones abren boquetes y roban;

5. Intentos de combinación temática de 1-5 y 6 según J Weiss, 296, el v. 6 mira a deshacer malentendidos de 1-5, el evangelista no quisiera poner en peligro la disciplina eclesial (18, 15-18) renunciando a juzgar Bengel, *ad loc.* lo expresa ya en forma clásica el apóstol ensaya una vía media entre dos extremos, «nimia severitas» y «nimia laxitas» Pero el evangelista, como muestran 13, 36-43 y 18, 21s, no estaba interesado en la disciplina eclesial. El v. 6 es, pues, a lo sumo, una *gemara* pre-mateana que limita los v. 1-5 (Davies, *Setting*, 326, 396)

- 20 acumulad riquezas en el cielo,
donde no hay polilla ni carcoma que corroan
ni ladrones que abran boquetes y roben.
- 21 Porque donde está tu tesoro, allí estará también tu corazón.
- 22 La lámpara del cuerpo es el ojo.
Si tu ojo es sincero,
todo tu cuerpo estará luminoso.
- 23 Pero si tu ojo es malo,
todo tu cuerpo estará a oscuras.
Y si la luz que hay en ti es oscuridad,
¡qué oscuridad habrá!
- 24 Nadie puede servir a dos señores;
porque aborrecerá a uno y amará al otro,
o bien se entregará a uno y despreciará al otro.
No podéis servir a Dios y al mammon».

Análisis

1 *Estructura* Se perfilan tres *logia* originariamente independientes (19-21 22s 24) Todos ellos abundan en paralelismos y repiten miembros enteros de otras frases El primer *logion* incluye en v 21 un miembro final que rebasa la simetría y recoge todo el peso de la sentencia El segundo y el tercer *logion* ofrecen una construcción similar un paralelismo antitético (22bc/23ab) o sinonímico (24b/c) se enmarca en dos miembros no paralelos (22a 23c) o no totalmente paralelos (24ad) Mateo muestra a menudo un alto grado de talante formal semita cuando elabora *logia* redaccionalmente

2 *Redacción* a) Los v 19-21 recogen literalmente el texto Q, Lc formuló redaccionalmente toda la introducción, con la advertencia sobre la venta de bienes y la limosna (v 33) El único pasaje donde Mt modificó el texto de Q podría ser v 20 Q formulaba en plural, ἐν τοῖς οὐρανοῖς¹ b) En los v 22s es difícil la reconstrucción del texto Q No hay mateísmos, aparte ἐὰν οὖν y (ἐὰν) δε No obstante, cabe presumir que detrás de Mt 6, 23c y Lc 11, 36 aparezca otro miembro de un antiguo paralelismo antitético² El miembro final (v 23cd) es, pues, resultado

1 En la contraposición con γῆ, οὐρανοῦ aparece en Mt en sing El plural οὐρανοὶ en Q (Lc 12, 33) se apoya en la asimetría con γῆ y quizá también en una posible reminiscencia de Lc 18, 22 (según Schürmann, *Untersuchungen*, 115)

2 Fundamentación en Hahn*, 114-117

de una reduccion secundaria Pero la cuestion es saber a quién se remonta Mientras que la fórmula parenética σκοπει οὖν (Lc 11, 35) podría atribuirse a Mt, la interjección amenazante το σκοπος ποσον (Mt 6, 23d) nos deja en la oscuridad filológicamente no es de Mateo, podría estar presente en QMt c) Mt 6, 24 coincide casi literalmente con Lc 16, 13 Mt omitió solo οικετης y de ese modo entendió un texto figurado como parenesis directa, como hizo ya en 5, 25 y también en 6, 22s

3 *Historia de la tradición* a) V 19-21 se ha propuesto a menudo considerar el v 21 como un añadido secundario a una exhortación sapiencial originaria³ Pero no hay que convertir el postulado de un género literario puro en punto de partida de intentos de descomposición El v 21 no es tanto un «supplementary comment»⁴ cuanto un «controlling motif»⁵ el paso al singular en el v 21 es deliberado, refuerza la interpelación y lleva la advertencia a su dimensión interna El v 21 no fue añadido como proverbio al v 19s, sino que *se convirtió* en proverbio dentro de la historia de la influencia de 6, 19-21, porque ofrecía muchas aplicaciones⁶ b) V 22s llama la atencion el cambio de λυχνος v 22a a το φῶς το ἐν σοι v 23c A ello se une la dificultad de que el ojo no aparece nunca en el judaísmo como fuente luminosa (= λυχνος) del cuerpo, sino solo en griego⁷ Λυχνος en lugar de «luz» se introdujo en el texto, a mi juicio, cuando se añadió (¿en Q?) como «palabra de comentario»⁸ al *logion* de la «lámpara» debajo del celemín (Lc 11, 33) El v 22a no fue, pues, una célula primitiva autónoma, sino que fue desde el principio una parte del dicho global, como introducción al mismo c) V 24 el problema es similar al de v 19-21 ¿se trata de un «vulgare proverbium»⁹ originario que cambió de funcion convirtiéndose en un final parenético secundario a modo de interpelación¹⁰? El postulado del género literario puro (en este caso, el *mashal* sin interpelación) no puede convertirse a su vez en punto inicial de una reconstrucción a nivel de historia de la tradición, la interpelación de v 24d pertenece —ya por razones de simetría de los miembros— al *logion* originario

3 Bultmann, *Tradition*, 87, Zeller, *Mahnspruche*, 77s, Schweizer, 102

4 Beare, 180

5 Guelich**, 328

6 Presentacion global de los documentos patristicos en Mees*

7 Documentos en Betz*, 48, 53 y Spicq, *Notes* I, 126, nota 3 (Empedocles, Arquímedes, Platon)

8 Wanke, «*Bezugs- und Kommentarworte*», 61-66

9 Reiterado así a traves de toda la historia de la exegesis y nunca demostrado

10 Bultmann, *Tradition*, 91

4 *Origen* Ninguno de los *logia* incluye una referencia explícita al reino de Dios, que podría ser algo característico de Jesús. Por otro lado, la reflexión a nivel de historia de la tradición ha quitado la base a esa difundida argumentación que reducía estos *logia* a un núcleo puramente sapiencial sin interpelación y tenía que atribuirlos consecuentemente a Jesús por ser de índole general¹¹. Los vv 19-21 y v 24, con su ataque frontal a las riquezas, difieren de la valoración más positiva de la riqueza, frecuente en el judaísmo rabínico, sin ser por eso ajenos al talante judío. Se ajustan a la crítica social de Jesús, *pueden* ser jesuáticos. Un pronunciamiento sobre v 22s resulta, en cambio, difícil, el fallo tendría que tener en cuenta el v 36 lucano que no abordamos aquí.

Historia de la influencia

Mateo formula su *crítica a las riquezas* en 6, 19-34, pasaje central del sermón de la montaña. La pregunta central para la exégesis es si plantea para su comunidad la renuncia a la posesión. La historia de la exégesis ofrece ejemplos sobre el tratamiento que se ha dado a este núcleo del texto.

a) Una tendencia exegetica que tiene su base en el texto mismo, concretamente en los versículos 22s, que hablan desde el interior del ser humano, es la *interiorización*. Los intentos suelen partir de v 22s la «luz que hay en ti», sumándose a la comparación, difundida en la antigüedad, de la razón con el ojo¹², se interpretó como $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ¹³. En la línea de Mateo es más correcta la interpretación de la luz interior en referencia al corazón del hombre, interpretación que aparece asimismo con frecuencia¹⁴. Pero esta interpretación se combina con el dualismo y la hostilidad al cuerpo en la antigüedad tardía: las tinieblas se identifican con los «sensus carnales»¹⁵, y la cuestión decisiva es entonces si el corazón del hombre está apegado a la tierra, y es por tanto impuro, o al cielo, y es *eo ipso* puro¹⁶. Se pregunta al hombre si su propio corazón

11 Cf. por ejemplo, las reflexiones de Zeller, *Mahnspruche*, 81.

12 Aristoteles, *Topica*, 1, 17 (108a), Filon, *Op. Mund.*, 53, mas textos en Wettstein I, 330.

13 Frecuente desde Justino *Apol.* 1, 15, 16. Ejemplos: Teodoro de Heraclea, fr. 45, Cirilo de Alejandria, fr. 77 = Reuss, 69, 176, Dionisio bar Salibi, 176, Tomás de Aquino, *Lectura* n.º 616, Erasmo, *Paraphrasis* 39.

14 Documentos en Knabenbauer I, 332. $\kappa\alpha\rho\delta\iota\alpha$ aparece en v 21.

15 *Opus imperfectum* 15 = 721.

16 Agustín**, 2, 13 (44).

posee el «lumen fidei»¹⁷ o, formulado en términos voluntaristas, si hace algo «bono animo» o «pura intentione» Posteriormente aparece también en este punto el concepto de conciencia moral¹⁸ La consecuencia es ahora que «la buena conciencia justifica la acción» O en referencia a la posesión «la orientación de nuestra vida a Dios» debe acreditarse no solo en la renuncia, sino también en la adquisición de bienes¹⁹ Si se coloca así el punto de partida el v 22s y se interioriza la exigencia de Mateo, resulta esclarecedora la interpretación difundida a lo largo de toda la historia de la Iglesia «Aliud est *habere* divitias, aliud autem *servire* divitiis»²⁰ El rico cuyo corazón no está apegado a la riqueza, renuncia de grado a la posesión de bienes, pero con moderación, reservando lo suficiente para su familia²¹ Sobre las consecuencias prácticas coinciden Tomás de Aquino y Zwinglio se trata de una cuestión de justa medida²² Mas para nosotros la pregunta es ¿ofrece el versículo central (v 22s) una base para realizar esa interiorización de las exigencias de Jesús?

b) Paralelamente a esto hay una tendencia a la *ampliación* del texto La ampliación resulta posible metodológicamente mediante la interpretación alegórica descubre nuevos campos de aplicación del texto en la dimensión moral Pero lo libera al mismo tiempo de su sentido literal, al menos en cuanto que éste es solo una posibilidad exegética entre otras La herrumbre, la polilla y los ladrones pueden ser objeto de interpretación alegórica, aplicándolos, por ejemplo, a la soberbia, la envidia y los falsos maestros²³ El alegorismo permite eludir el sentido preciso del

17 Agustín**, 2,13 (46), Estrabon sobre 6, 22 = 104

18 «De ese modo quiere apelar a la conciencia de cada cual» (Lutero II, 174) Cf también Brenz, 337 «Si opera alioqui bona fiunt mala, ex malo corde»

19 Citas de Bossuet I, 52 (dia 29) «La bonne intention sanctifie tontes les actions de l'âme», A Schlatter, *Die christliche Ethik*, Stuttgart 41961, 427

20 *Opus imperfectum*, 16 = 722, algo similar ya Juan Crisostomo, 21, 1 = 383, Jeronimo sobre 6, 24 En ese sentido, David tampoco fue un servidor del *mamón* (Lutero, *Predigt*, n 71 de 1528, WA 27, 343)

21 Expuesto bellamente en Wesley, *Predigten* II, 80s la preocupacion por los niños y por la propia familia es un «deber», pero hay un limite «lo necesario para la vida nada superfluo»

22 Tomas de Aquino, *Lectura* n° 611, distingue en comentario a 6, 19-21 entre *necessarium* y *superflua*, lo *necessarium* difiere segun la situacion, por ejemplo, para un rey significaria algo diferente que para una persona «normal» Zwinglio, 237 afirma que Cristo ordeno «modum quendam in temporariis rebus», y aboga por una «media via» Es clasica y util su definición del rico cristiano «Dives est, qui satis habet Et hic habet satis, qui modum servat»

23 Por ejemplo, en Rabano Mauro, 834

texto. «No hay que entenderlo solo del dinero, sino de todas las pasiones». El tesoro terreno puede ser, no solo el dinero, sino también el vientre, las comilonas, el teatro, el sexo. «Cada individuo es esclavo cuando es derrotado»²⁴. *Mammón* no es solo el dinero, sino «cualquier figura bella en la tierra»²⁵. Frente a tales tendencias, ampliamente difundidas, llama la atención que ya Jacobo de Sarug, alrededor del año 500, considere el servicio el *mammón*, con mucha agudeza, como la forma de idolatría con la que opera el diablo, una vez que los antiguos ídolos perdieron atractivo para la población cristianizada²⁶.

La pregunta es: ¿hasta qué punto posee nuestro texto un carácter ejemplar? El ejemplo de la «posesión» de bienes serviría como advertencia sobre la conformación con el mundo. O también: ¿hasta qué punto se refiere el texto a la posesión propiamente dicha?

Explicación

- 19s Los versículos 19s apelan a la sana razón humana: no vale la pena acumular riquezas. La polilla —un insecto ya casi simbólico para designar la destrucción terrena²⁷— se comerá los vestidos guardados. En oriente los vestidos son para la mujer la expresión obvia de la riqueza; piénsese en los ricos ajuares en textiles. El sentido de la palabra βρῶσις (= acción de comer; comida) no es claro: se trata probablemente de una traducción ambigua de una palabra semita que significa «tragón» y designa un determinado insecto voraz, como por ejemplo la carcoma de la madera²⁸. El texto se referiría entonces a la destrucción de arcas donde se guarda toda clase de objetos²⁹. La apertura de

24 Jerónimo sobre 6, 21

25. Cramer I, 48 (Theodoros Monajos).

26 Poema sobre la caída de los ídolos 390-380 = BKV I/16, 175-183

27 Cf. Is 51, 8, Eclo 42, 13, Sant 5, 2 (a mi juicio, no influido directamente ni indirectamente por Mt)

28. מַלְאָכָה Mal 3, 11, LXX βρῶσις, significa langosta מַלְאָכָה significa en lenguaje rabínico «corona» (Jastrow s. v.). La frecuente versión por «herrumbre» se remonta a la traducción de la Vulgata por «aerugo» (herrumbre del cobre, cardenillo), en lugar de «comestura», del lat más antiguo.

29. K. Koch, *Der Schatz im Himmel, in Leben angesichts des Todes* (FS H. Thielicke), Tübingen 1968, 47-60, especialmente 49-52 מִצְדָּה significa «provisión, almacén», no se trata, pues, de un «capital» celestial, sino más bien de las buenas obras que «cabe imaginar, en figura material, almacenadas en el cielo» (52)

boquetes por los ladrones no debe hacer pensar necesariamente en dinero enterrado, cosa frecuente en Palestina³⁰, o en la excavación delictiva de pasillos subterráneos³¹ o en la irrupción en las casas con paredes de adobe³²; el verbo διορύσσω pasó a significar desde tiempo atrás «irrumpir»³³. El texto invita positivamente a acumular tesoros celestiales, asumiendo plenamente la idea de recompensa y haciendo referencia a la limosna, las obras de caridad u otras buenas acciones³⁴. La crítica puramente sapiencial a la riqueza perecedera en Prov 23, 4s (y quizá Eclo 29, 9-13) aparece aquí trascendida; pero no se puede afirmar que el texto acentúe especialmente la idea de juicio, como en et Hen 94, 7-10. La exhortación culmina en v. 21. Aunque no hay 21 paralelismos judíos directos a esta frase, la idea es judía: καρδιά es el centro del ser humano; la palabra «tesoro» indica dónde se halla una persona en su «centro» y lo que más le importa. El v. 21 viene a extremar radicalmente la exhortación de v. 19s: la cuestión del dinero pone a prueba a la persona. El v. 21 no es, pues, una *gnome* general que se pueda aplicar a múltiples formas de apego terreno del hombre, sino un encarecimiento hiperbólico de la advertencia sobre los bienes materiales³⁵.

Los dos versículos siguientes sobre «el ojo» son de difícil 22s interpretación. El v. 22a puede ser una imagen o una metáfora, según que se entienda la palabra «ojo» literalmente o en sentido

30 Bill I, 971s

31 Διόρυξ = foso, canal, paso subterráneo

32 Guelich**, 327 hace referencia a las casas de adobe palestinas. Pero la expresión generalizada no permite derivar conclusiones sobre el origen ni sobre la historia social

33 Documentos en Bauer, Wb s v τοιχωρυχος = ladrón. En el campo bíblico Job 24, 16

34 Tob 4, 9s (misericordia), Sal Sal 9, 5 (el que practica la justicia, θησαυρίζει ζων), 4 Esd 6, 5 (tesoros de fe), 7, 77, s Bar 14, 12 (tesoro de obras), et Hen 50, 5 (tesoro inagotable en el juicio por entrega de oro y plata en favor del hermano, cf Lc 12, 33s). Documentos rabínicos en Bill I, 430s. Polémica contra la acumulación de riquezas et Hen 94, 7-10, 97, 8-10

35 Guelich**, 328 dice con razón «The focus turns to the person rather than to the treasure». Dado que siempre se consideró el v. 21 como el elemento original y cristiano de 19-21 (Pesch*, 366, Degenhardt*, 92), hay que prevenir contra las sobreinterpretaciones correspondientes: no se habla aquí de Dios y su Reino (todavía no, cf v. 24, contra Schweizer, 103). El futuro, ἔσται, no afianza el corazón del hombre en el cielo (contra Zeller, *Mahnspruche*, 80s), sino que es gnómico a nivel formal y parenético a nivel de contenido

figurado. También los v. 22bc y 23ab se pueden interpretar de dos modos.

1. Pueden ser un símil: al ser humano le ocurre lo que al cuerpo: si el ojo está sano, todo el cuerpo se encuentra bien. El v. 23cd sugerirá entonces la mitad real³⁶: la luz interior del hombre. La imagen apenas tiene relación con la idea griega del carácter ígneo del ojo, sino que expresa más bien la simple experiencia de que el hombre (= σῶμα) no puede ver sin los ojos y queda en la oscuridad³⁷. Partiendo de la imagen habría que pensar en la oposición entre un ojo sano y un ojo enfermo. Una dificultad menor de esta interpretación consiste en que πονηρός puede significar en griego «enfermo», pero ἄπλοῦς no puede significar «sano». Habría que recurrir, para la explicación, al hebreo עין o al arameo ܥܝܢ que frecuentemente corresponde al griego ἄπλοῦς y puede significar «sano». Pero la dificultad mayor consiste en la interpretación de la mitad real. ¿Qué es la «luz en ti»? ¿el alma? No consta que la expresión sobre la luz interior sea un modo judío de designar el alma³⁸. Otros exegetas sugieren la participación del hombre en el mundo luminoso³⁹ o la participación en el reino de Dios⁴⁰. Tales interpretaciones presuponen un contexto que no se da en la versión textual mateana⁴¹. Pero la máxima dificultad consiste en que el lector que a) hable griego y no arameo, b) tenga en la mente los Setenta y la metáfora judía posterior del «ojo» y c) parta de Mt 6, 19-21, entenderá sin duda nuestro texto de otro modo. Esa interpretación debe descartarse, pues, en el texto mateano actual, aunque no del todo en la versión originaria de la frase.

36. Representante ilustre de la Iglesia antigua. Juan Crisóstomo, 20, 3 = 373s (imagen corporal para cosas espirituales. Lo que el ojo es para el cuerpo lo es el espíritu para el alma), hoy Sjöberg*, 90-103, Guelich**, 329.

37. Parr. griegos *supra*, nota 12. Lutero II, 173 explica acertadamente: el que no tiene ojos y tiene que caminar, se romperá la cerviz o se ahogará en el agua, porque no ve nada.

38. Los documentos ofrecidos por Bill. I, 432 son a) todos ellos tardíos y b) todos dependientes de Prov 20, 27. Sjöberg*, 97 aclara que nuestro pasaje no está determinado por Prov 20, 27.

39. Sjöberg, 103, partiendo de Qumrán.

40. Guelich**, 332, 367 desde Q.

41. Para Lucas o para Q, en cambio, es probable una interpretación cristológica, ya que 11, 33-36 se apoyan en el dicho sobre el signo de Jonás (11, 29-32).

2. Los versículos son metafóricos. El texto «no habla los ojos corporales»⁴². El «ojo» se entiende siempre metafóricamente en el judaísmo; en los ojos se refleja el carácter y la calidad moral de una persona⁴³. Una contraposición corriente es la del ojo «malo» y el ojo «bueno», con referencia a la codicia y el cálculo o a la generosidad y la honradez respectivamente⁴⁴. Parece que los lectores judeocristianos del evangelio de Mateo, partiendo de 6, 19-21, se fijaron en esta contraposición, y en este sentido causa sorpresa positiva que el texto hable de ojo «sincero» y no de ojo «bueno». Ἀπλοῦς suele tener en griego un sentido negativo («simple», «inculto», «elemental», «ingenuo», «no calificado»; y no «directo», «abierto»), pero en lenguaje judeogriego adopta en general un significado positivo («íntegro», «no envidioso», «abierto», «puro», «obediente», «perfecto»⁴⁵); subyace el hebreo עַיִן o el arameo ܥܝܢܐ. El ojo «sincero» designa, pues, una conducta humana: ante todo la generosidad, pero también la honradez y la rectitud en la obediencia a Dios⁴⁶. Nuestro texto no se refiere, pues, a la *esencia* del hombre⁴⁷, sino al *obrar* del

42 *Opus imperfectum* 15 = 720 La convicción de que el texto sobre el ojo habla «per metaphoram» (Bucer, 72) se ha mantenido a través de la historia de la exégesis. El representante más lúcido de la interpretación metafórica sigue siendo aún Julicher, *Gleichnissreden* II, 98-108.

43 W. Michaelis, Ὁραὼ κτλ., en ThWNT V, 376, 9ss, 25ss, 43ss. Es importante por ejemplo Eclo 13, 25s (el corazón de una persona modifica su semblante), 14, 4-10 (el ojo expresa la envidia), Test G 5, 7 (μετανοία φωτίζει τοὺς ὀφθαλμούς), Filón habla a menudo de los ojos de la διανοία o de la ψυχῇ.

44 Prov 22, 9 (generosidad), 23, 6 (ojo malvado, calculador), 28, 22 (ojo malvado – riquezas), Eclo 35, 9 (generosidad), Ab 2, 9-11, cf. ya Dt 15, 9. Más documentos rabínicos en Bill I, 833-835. Mt conoce este uso lingüístico 20, 15.

45 Cf. en especial las investigaciones de Edlund*, 61-78 y Amstutz*, 16-96. En Test XII, ἀπλότης se convierte en una virtud cardinal, cf. Test Iss 3, 2-5, 1, especialmente 4, 6 (ἀπλότης ψυχῆς equivalente a εὐθύτης καρδίας, opuesto a ὀφθαλμοὶ πονηροὶ y πλάνη τοῦ κόσμου), Test B 6, 4-7.

46 Edlund*, 104-113 (totalidad), Baumbach, *Verstandnis*, 78s. Amstutz*, 96-102, especialmente 99, interpreta «sin envidia» partiendo de 20, 15.

47 Betz*, 55s subraya que el v. 23 va dirigido contra la antropología griega y su concepto del alma divina. Esto es bastante dudoso. Detrás de v. 23 late solo, a un nivel nada polémico e incidental, la idea judía y mateana de que el hombre es determinado por su acción. Por eso, tampoco se puede utilizar nuestro texto para dirimir la cuestión controvertida de si la caída de Adán destruyó la razón como *lumen internum* del ser humano, cf. la polémica de

hombre, que le vuelve luminoso u oscuro La «luz que hay en ti» designa en el v 23c lo mismo que «la lámpara del cuerpo» que menciona el v 22a, pero en fórmula más enfática «eso que debería ser luz en ti»⁴⁸ El sentido de v 23cd es si te falta la conducta correcta, la obediencia y especialmente la generosidad, entonces la oscuridad es total

Los versículos 22s no tratan de desviar al lector apartándole de la acción y encauzándole hacia el plano interior Tampoco tratan de distraerlo de la cuestión de las riquezas en la contraposición entre el ojo «malo» y el ojo «sincero», la relación con las riquezas es básica Pero, al igual que el v 21, los v 22s subrayan que en relacion con el dinero el hombre se juega todo su ser, se trata de luz o de oscuridad, de totalidad y de globalidad El v 24 no significa entonces el regreso a un plano más superficial, sino una continuación

24 El versículo 24 conecta de nuevo con una experiencia nadie puede servir a dos señores sin entrar en conflicto Mateo no habla aquí del esclavo, este texto tampoco es para él una comparación, sino una parenesis directa, apoyada en un saber de experiencia El arameo ܢܝܡܢܐ⁴⁹ significa «posesión», «dinero»⁵⁰ La palabra aramea en esa sentencia de formulación griega muy acabada y apenas modificada nunca, es un vestigio retóricamente muy eficaz Los verbos μισεω y αγαπαω podrían significar también, en sentido débil, «posponer» y «preferir»⁵¹ Pero esta hipótesis no es necesaria para Mateo el lector asocia espontáneamente a la palabra αγαπαω el precepto fundamental del amor Y esto se dice explícitamente al final el v 24d menciona a Dios por primera y única vez en nuestra sección De ese modo el texto alcanza su punto álgido, después que los v 21 y 23cd han subrayado que

Calvino contra la posiccion de los «papistas» que afirman, basandose en nuestro pasaje, que el ser humano tiene la posibilidad, en virtud de su razon, de elegir entre el bien y el mal (I, 219)

48 Amstutz*, 102 Julicher, *Gleichnissreden* II, 99 un oxymoron

49 *Status emphaticus* La forma pone de manifiesto que este *logion* se formulo originariamente en arameo y no en hebreo

50 Ruger*, 130s, ܢܝܡܢ es una voz cananea que penetra tardamente en hebreo y en arameo, cuya raiz ܢܝܢ significa «abastecimiento, provision» Las derivaciones de ܢܡܢ son seductoras, pero erróneas

51 Bill I, 434

el hombre en su relación con las riquezas pone en juego su propio ser, el texto enfatiza una vez más: se trata del verdadero culto a Dios.

Resumen

Pero ¿en qué consiste concretamente este culto a Dios, que no debe ser culto al *mammón*? Da qué pensar el hecho de que el judaísmo no presente unas expresiones tan crudas en boca de los rabinos, que eran a menudo pobres, y sí en cambio en Filón, hombre rico⁵². Pero en el evangelio de Mateo no se expresa ni la mala conciencia de una comunidad urbana acomodada⁵³ ni la religiosidad de la «gente humilde», sino la conciencia del rechazo de la riqueza por parte de Jesús a la luz del reino de Dios. ¿Qué exigió Mateo, concretamente, a su comunidad? Al v. 24 le preceden dos sentencias que subrayan la acción de los seres humanos. La sección siguiente, v. 25-34, acerca de la confianza en la providencia, hace referencia a los radicales itinerantes; es impensable que la comunidad mateana no supiera esto. La exhortación a no acumular bienes terrenos y a ejercitar la beneficencia (v. 19s) aparece intencionadamente al comienzo de una nueva sección sobre la riqueza, inmediatamente después del núcleo del sermón de la montaña. Y, por último, Mateo toca de nuevo en su evangelio el tema de la renuncia a los bienes al narrar el episodio del joven rico en 19,16-30, donde no se limita a relacionar, como Marcos, la venta de los bienes con el seguimiento a Jesús, sino también en 19, 19 con el precepto del amor al prójimo. Todo esto muestra que la acreditada distinción entre la *posesión* lícita de bienes y el *servicio* ilícito al *mammón* no responde al pensamiento de Mateo. Para él, el servicio a Dios y el servicio al *mammón* se ponen de manifiesto en la relación real con el dinero. No se dice aquí concretamente en qué consisten tales servicios. Mateo hace más o menos como Lucas, que pre-

52 Fr. II, 649 en Klostermann, 62' es impensable que el amor al mundo pueda coexistir con el amor a Dios. También los griegos previenen contra la idea de convertirse en δοῦλος χρημάτων (Eurípides, *Hec.*, 865, cf. Platón, *Resp.*, 555c; Séneca, *De vita beata*, 26), mas no por motivo religioso, sino para salvaguardar la libertad interna de la voluntad.

53 Contra Kilpatrick, *Origins*, 124, cf. Introducción, nota 198.

senta la renuncia total los bienes en el grupo de los discípulos como un llamamiento dirigido a sus lectores para que hagan todo el bien posible. Responde también, así, a su propia concepción de Jesús en el sermón de la montaña, que plantea unas exigencias ejemplares y deja asimismo un cierto margen para determinar el modo concreto de su realización. Pero esta realización ha de tender a un máximo. También en la cuestión de la riqueza está en la mente de Mateo el principio de que el objetivo es la perfección y en el camino hacia él la justicia de los discípulos debe ser mayor que la de los fariseos y letrados⁵⁴. Es inadmisibles, en la línea de Mateo, la desviación generalizada hacia ámbitos diferentes al tema de la posesión de los bienes con la sección 6, 19-34 en el núcleo del sermón de la montaña, él ha manifestado claramente que el tema de las relaciones de los cristianos con la posesión de bienes es una cuestión capital de la justicia superior.

2 Preocupaos del reino de Dios (6, 25-34)

Bibliografía Bultmann, R., Μερικνῶν κτλ., en ThWNT IV, 593-598, Degenhardt, H. J., *Lukas, Evangelist der Armen*, Stuttgart 1965, 80-85, Dupont, *Beatitudes* III, 272-304, Merklein, *Gottesherrschaft*, 174-183, Olsthoorn, F. M., *The Jewish Background and the Synoptic Setting of Mt 6, 25-33 and Lk 12, 22-31*, 1975 (SBFA 10), Schottroff, L. - Stegemann, W., *Jesus von Nazareth. Hoffnung der Armen*, 1978 (UB 639), 55-62, Tannehill, R., *The Sword of His Mouth*, 1975 (Semeia 1), 60-67, Zeller, *Mahnsprache*, 82-94.

Más bibliografía** sobre el sermón de la montaña en Mt 5-7 *supra*, 263ss.

25 «Por eso os digo¹:

No andéis preocupados por vuestra vida,
qué comeréis o qué beberéis²,

54 Esto significa que 6, 19-24, en la línea de Mateo, es una parte de la ética discipular, como señala con razón Bornhauser**, 145.

1 Los subrayados continuos en la traducción designan combinaciones verbales internas al texto, y los subrayados discontinuos, combinaciones de la raíz de la palabra.

2 Dado que la versión larga con ἡ τι πητε no corresponde al paralelo lucano, formalmente es asimétrica y no es asumida ya por τροφή, podría ser original a pesar de la correspondencia con v. 31 (ἡ, τι πωμεν).

- ni por vuestro cuerpo, con qué os vestiréis.
 ¿No vale más la vida que el alimento
 y el cuerpo más que el vestido?
- 26 Mirad las aves del cielo:
no siembran ni cosechan ni recogen en graneros:
y vuestro Padre celestial las alimenta.
 ¿No valéis vosotros más que ellas?
- 27 ¿Quién de vosotros puede, por más que se preocupe, añadir
 un solo codo a su estatura?
- 28 Y del vestido ¿por qué preocuparos?
Observad los lirios del campo, cómo crecen:
no se afanan ni hilan³.
- 29 Pero yo os digo que ni Salomón, en toda su gloria,
 se vistió como uno de ellos.
- 30 Pues si a la hierba del campo, que hoy es
 y mañana se echa al horno
 Dios la viste así,
 ¿no lo hará mucho más con vosotros, hombres de poca fe?
- 31 No andéis, pues, preocupados diciendo: ¿qué vamos a
comer? ¿qué vamos a beber? ¿con qué vamos a vestirnos?
- 32 Que por todas esas cosas se afanan los paganos;
pues ya sabe vuestro Padre celestial
que tenéis necesidad de todo eso.
- 33 Buscad primero el Reino y su⁴ justicia,
y todas esas cosas se os darán por añadidura.
- 34 Así que no os preocupéis por el mañana,
que el mañana se ocupará de sí mismo.
 Cada día tiene bastante con su propio mal».

3. La versión original, muy discutida, del sinaítico y quizá del complementado papiro Oxirrinco 655, οὐ ξένουσιν (falta de ortografía por ξαίνω = cardar lana) οὐδὲ νήθουσιν οὐδὲ κοπιῶσιν (cf. recientemente K. Brunner, *Textkritisches zu Mt 6, 28*: ZkTh 100 [1978] 251-256), no es originaria, a mi juicio, sino que constituye o bien una variante introducida en **8**, tomada de POxy 655, o un error de transcripción único, surgido espontáneamente y corregido de inmediato.

4. A pesar de Calvino I, 225, el griego designa estrictamente la justicia de Dios (y no del Reino). El aspecto llamativo del texto debe explicarse, a mi juicio, desde la crítica literaria: Mt quiso tratar el sustrato Q, al intercalar καὶ τὴν δικαιοσύνην con la máxima consideración posible. Así surgió βασιλεία aparentemente sin artículo, cosa insólita para él, que fue corregida pronto en numerosos manuscritos.

Ανάλισις

1 *Estructura* Los numerosos nexos transversales por palabras o lexemas confieren al texto consistencia. Presiden el texto determinados imperativos o prohibiciones (μεριμνᾶτε, ἐμβλέψατε, καταμάθετε, ζητεῖτε), el texto presenta un carácter imperativo y no instructivo⁵. Cabe establecer una división muy genérica en los siguientes términos: prohibición introductoria (25), primer razonamiento basado en la experiencia (26), segundo razonamiento paralelo basado en la experiencia (28b-30), con breve introducción (28a), la exhortación sintética, que forma una inclusión con la prohibición primera (31-33). No es posible establecer una simetría formal estricta entre los distintos miembros, no cabe hablar de un «poema didáctico»⁶ con varias estrofas. Llamen la atención sobre todo, en este texto cerrado, los versículos 27 y 34, que rebasan el esquema formal.

2 *Redacción* El texto procede de Q. Presentaba allí diversas versiones, por no ser posible, al parecer, la reconstrucción de un texto Q totalmente idéntico. Los v. 34 y v. 32 son prerredaccionales, proceden probablemente de QMt y QLc. Son redacción mateana τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ, ὁ πατήρ ὁ οὐράνιος y αὐτῶν en v. 26, οὖν y λέγοντες en v. 31, ὁ οὐράνιος en v. 32, καὶ τὴν δικαιοσύνην en v. 33, quizá ἡ τί πίητε en v. 25, τοῦ ἄγρου en v. 28, πρῶτον y πάντα en v. 33⁷. Las intervenciones más importantes de la redacción de Lucas son la introducción del v. 22aa, la fórmula οἷς οὐκ ἔστιν en v. 24, la expresión generalizante τὰ λοιπὰ en v. 26, el cambio estilístico de v. 28, la eliminación de las preguntas retóricas y quizá todo el v. 26a.

En la redacción de Mt llaman la atención los siguientes extremos:
a) Se atiene en una línea muy conservadora a las características formales preexistentes, reforzando los términos de enlace del texto⁸.
b) La redacción es conservadora cuando incluye fórmulas preexistentes sin reformularlas (a diferencia de Lc). τὰ πετεινὰ parece ser que figuraba en Q (Lc v. 24)⁹, al igual que la palabra πατήρ sublimada con οὐράνιος (Lc v. 30). También es importante que Mt tomara de la tradición su

5 Merklein, *Gottesheerrschaft*, 175s.

6 Degenhardt*, 80, Grundmann, 215. El texto es prosa.

7 Para los distintos términos, cf. Introducción, p. 58ss.

8 Las correspondencias y enlaces de palabras en v. 26/28 (τοῦ), v. 26ac/32b (πατήρ, οὐράνιος o οὐρανός) y quizá en v. 25b/31 (πινω) se deben a Mateo.

9 Fue característico del texto Q el haber asumido en ambas imágenes el término concreto (κορᾶξ, κρινόν) en un término general (πετεινόν, χορτός) (observación de trabajo de seminario S. Rothen-Pfunder). Sobre el carácter conservador de la redacción de Mateo, cf. también *supra*, nota 4.

vocablo preferido «pusilánimes» o «hombres de poca fe», solo partiendo de ahí comenzará su utilización redaccional de esta palabra c) Adopta expresiones veterotestamentarias πετεινα τοῦ οὐρανοῦ, χορτος τοῦ ἄγρου¹⁰ d) Por lo demás, los escasos cambios redaccionales son retoques estilísticos Solo se produce un verdadero cambio de contenido con la inserción de δικαιοσύνη en v 33 Llama la atención justamente porque está aquí la única «innovación» del texto

3 *Historia de la tradición* La interpretación del sentido textual originario y también la cuestión de si el texto procede de Jesús dependen de la reconstrucción de la historia de la tradición La cuestión más importante es si el v 33, con el término «reino de Dios», pertenece al texto más antiguo Voy a referirme solo al estado del debate para expresar mi opinión

1 Hay un amplio *consenso* en afirmar que la expresión δια τοῦτο del v 25 establece la conexión con lo precedente Δια τοῦτο se refería en Q al *logion* anterior sobre las preocupaciones en la defensa, Lc 12, 11s El v 27 difiere en el contenido y la forma lingüística de los otros versículos y es una interpretación secundaria de matiz sapiencial ¿Mt v 28a es una transición secundaria que vuelve al segundo argumento de experiencia (28b-30)? El v 34 es un añadido de QMt Los añadidos adoptan palabras del «texto principal», no son, pues, *logia* originariamente independientes, sino interpretaciones del texto

2 *Se discute* la descomposición de 25b-26 28(b)-33 Solo hay unanimidad en la afirmación de que todos los argumentos son débiles La célula primitiva del texto se localiza o bien a) en v 25¹¹ o b) en v 26 28-30¹² o c) en v 26 28-32b sin 32a¹³ d) Un cuarto grupo de exegetas renuncia a una descomposición ulterior y considera 25s 28-33 como el texto más antiguo¹⁴ Así lo sugiere la composición cerrada, con numerosas palabras clave e imperativos iniciales Tampoco habría que descartar, a mi juicio, lo escatológico (v 33), con mentalidad purista, para reconstruir un texto meramente sapiencial que no incluiría nada específicamente jesuático se sabe cómo la exhortación sapiencial pudo estar ligada de uno u otro modo a la predicación escatológica profética

10 Πετεινα τοῦ οὐρανοῦ LXX alr 34x, χορτος τοῦ ἄγρου 2 Re 19, 26 (LXX), Jer 12, 4

11 Bultmann, *Tradition*, 92, como posibilidad, algo similar Klostermann, 92

12 E Fuchs, *Das Zeitverständnis Jesu*, en *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, Tübingen 1960, 306

13 Zeller, *Mahn sprüche*, 86s

14 Schulz, *Q*, 154 (formación cristiano-primitiva y profética), Merklem, *Gottesherrschaft*, 179 (dicho de Jesús)

y apocalíptica¹⁵ Al menos en eso, Jesús no aporta nada nuevo Además, llama la atención en nuestro texto la interpelación ininterrumpida en segunda persona del plural —lo «normal» para exhortaciones sapienciales es la segunda persona del singular¹⁶— combinadas con la calificación de los destinatarios como «hombre de poca fe»: esto indica que se podía (no «se tenía que») dirigir a destinatarios concretos en situación concreta Lo mismo se presupone en el v 33, que solo puede ir dirigido a oyentes que ya han oído hablar de la predicación de Jesús sobre el reino de Dios Por estas razones yo me inclinaría a la cuarta tesis. Interpolaciones interpretativas secundarias puede haber, a lo sumo, en v 25de y en v 32a

4 *Origen* El análisis de la historia de la tradición muestra que no hay razones decisivas para no considerar el texto fundamental, v 25s 28-33 (eventualmente sin v 25de y 32a), como jesuático. Así lo indica también el hecho de que este texto hubiera sido interpretado ya antes de Q, con añadidos, en sentido sapiencial

Explicación

Hay pocos textos evangélicos que hayan suscitado una crítica tan dura como éste. Cualquier «gorrión muerto de hambre» refuta a Jesús¹⁷, y tanto más cualquier situación de hambre y cualquier guerra. El texto parece simplista en extremo: procede como si no hubiera problemas económicos, sino solo éticos¹⁸, y es un buen símbolo de la ingenuidad económica¹⁹ que ha caracterizado al cristianismo en el curso de la historia. Solo sería aplicable en la situación especial de Jesús, que vivió célibe en la soleada Galilea con sus amigos²⁰. Sería también problemático en el aspecto ético: hablaría del trabajo «en la forma más desdeñosa»²¹ y parecería dar pábulo a la holgazanería²². La exhortación a no

15 Cf Sato, *Q*, especialmente 254-264

16 Zeller, *Mahnspruche*, 142 Sobre nuestro texto, *ibid*, 85 «Ese lenguaje directo es más propio de la invectiva profética».

17 J Weiss, 293

18 Montefiore, *Literature*, 141

19 Cf E Bloch, *Atheismus in Christentum*, 1973 (Suhrkamp TB 144), 149 (trad cast *Ateísmo en el cristianismo*, Madrid 1983).

20 Cf J Weiss, 294s

21 K Kautsky, *Der Ursprung des Christentums*, reimpr Hannover 1968, 364 (trad cast *Origen y fundamento del cristianismo*, Salamanca 1974)

22 Schleiermacher, *Predigten* I, 153

preocuparse por el mañana parece ingenua, y no solo en la era de la amenaza atómica global; en opinión de muchos exegetas, ya la previsión de José para los siete años de vacas flacas en Egipto muestra que sobre el tema de la «preocupación» hay en la Biblia ideas ponderadas diferentes a las de Mt 6, 25-34. En esta línea, la historia de la exégesis transcurre en amplios tramos como intento de defender el texto frente a las objeciones.

Pero ¿qué es lo que hay que defender? Cuestión capital de la exégesis es qué sentido tiene la advertencia sobre la «preocupación». ¿Es una advertencia frente a la ansiedad, frente a la esclavitud interior, frente a la obsesión? ¿es una advertencia frente a la avaricia y la codicia? ¿o no se trata solo de una actitud interna, sino también de una conducta concreta, por ejemplo la renuncia a la posesión de bienes o la renuncia al trabajo? La otra pregunta capital es la de las personas destinatarias. ¿Son los discípulos que han de anunciar el reino de Dios? ¿o los elementos sapienciales muestran que se trata de personas piadosas en general y no solo de los apóstoles²³? ¿O este texto consolador se dirige solo a «los pobres más pobres» y es una expresión indirecta de las «preocupaciones materiales de la gente humilde»²⁴? En los primeros siglos hubo unanimidad sobre el deber cristiano del trabajo y leían este texto sin perder de vista el precepto divino (Gén 3, 17-19) y apostólico (2 Tes 3, 10-12) del trabajo²⁵. Por eso era frecuente acentuar como objetivo de este texto la preocupación por el alma y no por el alimento²⁶. Hoy reina una difusa incertidumbre.

La expresión introductoria «por eso os digo» no es profética²⁷ 25a ni es simple refuerzo de la autoridad de un orador sapiencial²⁸,

23. Klostermann, 63.

24. Beare, 185; Schottroff-Stegemann*, 55, 59.

25. Cf. *infra*, nota 71, y las observaciones sobre historia de la influencia de W. Trilling, *Der zweite Brief an die Thessalonicher*, 1980 (EKK 14), 148s.

26. Formulación clásica de Bengel 54 sobre v. 34: «Dios quiere que sus hijos se despreocupen de lo temporal como algo ajeno, que no es auténtico ni adecuado a ellos, frente a la solidez de los bienes eternos. De ese modo ya no les parecen un sueño los bienes celestes, sino los bienes terrenos... También ellos trabajan... pero con ánimo distanciado». Algo muy similar Juan Taulero, *Predigt*, n. 62: debemos ser inteligentes y razonables y buscar el reino en el interior (Mokrosch-Walz, *Mittelalter* [KThQ II], 182s).

27. Schulz, *Q*, 57-61.

28. Explicación diferenciada en K. Berger, *Zur Geschichte der Einlei-*

25bc sino un fragmento del «lenguaje jesuático»: detrás de las palabras que siguen está la autoridad del Señor Jesús. Ψυχὴ no significa «alma», ya que come y bebe, sino (en línea semita) «vida». Pero ¿qué sentido tiene la palabra μεριμνάω?

Bultmann en su breve, pero influyente artículo entiende ese vocablo como expresión de una estructura fundamental de la existencia humana, que tiende a «asegurar» esta vida. La superación de la preocupación mediante la fe significaría una «existencia escatológica»²⁹. Frente a él, Bornhauser y Jeremias han señalado que el AT y el contexto colocan en primer plano la acción, el esfuerzo del hombre³⁰. La historia del contexto no aporta una respuesta clara³¹. También en los paralelismos semitas aparecen el momento de angustia y de preocupación en primer término³². Los documentos semitas no muestran, en el fondo³³, ningún dato sustancialmente diferente del griego³⁴. Para la interpretación de nuestro pasaje no es la historia del concepto lo decisivo, sino el contexto en favor de la conducta humana activa están las dos imágenes de v. 26 y 28. las aves no siembran ni recogen, los lirios no trabajan ni hilan. En favor de esta interpretación aparece también el término contrario, «activo» ζητέω del v. 33³⁵. Pero hay más indicios para afirmar que la superación de la angustia es un momento esencial de nuestro texto μετεωρίζομαι (Lc v. 29 = estar ansioso), el tema de la poca fe (v. 30), la formulación de la pregunta «¿qué vamos a comer? ¿qué vamos a beber? ¿con qué vamos a vestarnos?» (v. 31).

No hay que disociar los dos momentos de la «preocupación»: la angustia ante la existencia y el esfuerzo activo. «Preocuparse» es obrar por angustia, es la angustia practicada en torno a la

tungsformel «Amen, ich sage euch» ZNW 63 (1972), especialmente 61, y Zeller, *Mahnsprüche*, especialmente 156

29 R. Bultmann*, especialmente 597, 10, 596, 18ss

30 Bornhauser**, 150, Jeremias, *Gleichnisse*⁶, 212

31 Equivalentes semitas de μεριμνάω son עשה, רגו, כעס, דאג. So bre la prehistoria semita, muy poco abordada en Bultmann, cf. Zeller, *Mahnsprüche*, 87s

32 Documentos en Zeller, *Mahnsprüche*, nota 251, 252

33 Ex 5, 9, Prov 14, 23, Bar 3, 18, Ecl 38, 29 (el alfarero que trabaja con sus propias manos, a diferencia de los letrados), Lc 10, 41 (Marta)

34 Cf. la preocupación «activa» en los documentos griegos, Bultmann*, 593, 19, 22, 27 y nota 2

35 Sobre el sentido «activo» de ζητέω cf. Guelich**, 342s. En Lucas, la inserción del relato del rico agricultor insensato 12, 16-21 en el contexto Q indica además que la preocupación incluye el momento de la acción

existencia El que se preocupa, se acongoja sobre algo Obra, pero con congoja, angustia y dolor

El v 25 de aduce una primera razón para no preocuparse El hemistiquio resulta perturbador, pues el ser humano se preocupa por la comida y la bebida, precisamente porque se preocupa por la ψυχή, y por el vestido precisamente porque se preocupa por el σῶμα ¿Qué significa, pues, la afirmación de que la vida o el cuerpo es más que la comida y el vestido? A nivel teológico se puede dar esta interpretación Dios es el que se preocupa de lo «superior», la vida y el cuerpo, por eso, el cuidará también de lo inferior la comida y el vestido³⁶ Pero esta idea, bien conocida por 10, 28–31, sería aquí poco clara, sobre todo cuando siguen las dos imágenes de v 26 y 28–30, que dicen algo similar con mucha mayor claridad Por eso es más obvia la interpretación sapiencial, concretamente como advertencia sobre la preocupación desmedida ¿qué se consigue para la vida con extenuarse y preocuparse³⁷? Esta idea encuentra un cierto paralelismo en Lc 12, 16–21 En cualquier caso, tanto la primera interpretación, que anticipa implícitamente la idea, expresada después explícitamente, de la providencia de Dios, como la segunda idea, que con el lema de un moderado *carpe diem* no encaja muy bien en el conjunto, son elementos perturbadores en el contexto Ese fragmento de versículo es un añadido secundario

La invitación aparece fundamentada por un doble símil Mateo habla, en lenguaje bíblico, de las aves del cielo³⁸, a las que cuida el Padre celestial de la comunidad El texto dice algo chocante sobre ellas, hace una afirmación procedente del mundo humano no siembran ni recogen Menciona así dos trabajos característicos del ser humano El sentido es a diferencia de vosotros, las aves no siembran ni recogen, cuánto más cuidará Dios de vosotros, que sí trabajáis³⁹ Pero Dios se preocupa de

36 Por ejemplo en Agustín**, 2, 15 (49), Maldonado, 147 («quis vobis animam et corpus dedit, nisi Deus») y *passim*

37 Textos sapienciales en Zeller, *ManhSpruche* 88 Lutero II, 186 presenta una variante parenética del mismo pensamiento «El manjar debe servir al cuerpo, pero entre vosotros el cuerpo sirve al manjar»

38 Cf *supra*, nota 10 No me parece probable que Mt quisiera evitar el cuervo, ritualmente impuro, como tampoco considero demostrable que en la versión original se eligiera deliberadamente el cuervo por ser un animal impuro El cuervo es ya ejemplo bíblico de la providencia de Dios (Job 38, 41)

39 Cf Bultmann*, 596, 35ss la imagen de las aves y las flores que no trabajan presupone (!) que los hombres trabajan

los hombres más que de las aves y los lirios, no porque los hombres contribuyan a su propio sustento, sino porque es su Padre. El texto ya no menciona más el trabajo humano. Pero, por otra parte, las aves, que no trabajan, «no son... modelo, sino... testigos de la providencia de Dios»⁴⁰. No se trata de que el auditorio no *deba* trabajar. Mas ¿por qué el texto dice que las aves no siembran ni recogen? Probablemente porque aquí está el punto crucial para el destinatario: tampoco éstos siembran ni recogen en graneros.

28-30 La segunda imagen es más detallada y viene a potenciar el efecto de la primera. No sabemos a qué flores se hace referencia cuando el texto habla de «lirios»; κρίνον puede utilizarse como sinónimo de «flor» en general⁴¹. Se trata, en todo caso, de flores campestres y, por tanto, de vegetación silvestre, y no de flores de jardín. El término «afanarse» y, sobre todo, «hilar» designan el trabajo de la mujer⁴². La figura de Salomón como rey fastuoso es proverbial. El v. 30 refuerza el efecto: las flores del campo son vegetación perecedera, y no plantas de tallo leñoso, que sirven de combustible para los pobres⁴³. Nos encontramos aquí en medio de la población campesina pobre de Galilea, que tiene que utilizar la paja como combustible. Si se toma la imagen en toda su precisión, el texto se dirige a mujeres que «tampoco se afanan ni hilan». La interpelación directa ὀλιγόπιστοι (pusilánimes) indica que el texto interpela a personas concretas. Personas de fe deficiente (מְחַסְרֵי אֱמוּנָה) fueron, por ejemplo, según antiguas tradiciones rabínicas, aquellos israelitas que se lanzaban

40. Heinrici**, 76.

41. Dalman, *Orte*, 139 hubiera preferido, en lugar de los lirios blancos, raros en Palestina, las anémonas rojas, porque dan tallos altos y, en consecuencia, mucho material de combustión (cf. v. 30). ¡Bien pensado!

42. Keth 5, 5 = Bill. I, 996 enumera los trabajos obligatorios de la mujer, cf. bJeb 63a; bJoma 66b: las labores de lana, como el tejer, constituyen siempre tarea de la mujer. El verbo general κοπιάω no se puede aplicar al trabajo del hombre, contra *Opus imperfectum*, 16 = 723. Si nuestra interpretación global del texto es correcta, será un argumento en favor del seguimiento de Jesús por parte de las mujeres.

43. Krauss, *Archäologie* I, 84s. El horno (κλίβανος = תנור) se encuentra en todas las casas y suele consistir en una simple caja de barro cocido (*ibid.*, 87s).

a recoger maná y codornices en sábado⁴⁴ Esa expresión tradicional fue importante para Mateo, ya que caracteriza la situación de la comunidad que se mueve entre la fe y la increencia y que puede apoyarse en el poder de Jesús para despejar sus dudas (8, 26, 14, 31)

Las dos imágenes quedan interrumpidas por la idea intercalada en el v 27, de carácter sapiencial y pesimista Su sentido se debate desde antiguo Ἡλικία puede significar «edad de vida» o «estatura del cuerpo» Se ha interpretado en el sentido de que nadie puede prolongar lo más mínimo la duración de su vida o también en el sentido de que nadie puede añadir un codo a su estatura La interpretación corriente es hoy la primera, pues la prolongación de la vida es un objetivo apetecible y tema de preocupación para todos, y no así la modificación de la estatura Pero la interpretación más acertada es, a mi juicio, la segunda⁴⁵, porque la palabra πῆχυς no se usa como término figurado en sentido temporal⁴⁶ y ἡλικία no designa la duración de la vida en general, sino una determinada etapa de la vida⁴⁷ En el judaísmo existía la creencia de que Adán perdió por el pecado su estatura originaria⁴⁸ Pero, además,

44 MekhEx sobre 16, 4 (55b) en Bill I, 420s, sobre 16, 19s (58a) en Bill I, 439, sobre 16, 27 (58b) *ibid* Cf TgJ I a Num 11, 32 *ibid* Más tarde prevalece la expresión מִן־יָמָיו

45 En la Iglesia antigua es la más frecuente y aflora también en las traducciones Itala *statura*, Vulgata *statura*, Peshita *qwmth* Solo la Afra (= k) dice *aetas* La interpretación temporal se encuentra en Erasmo, *Annotationes* 38s, Teodoro de Beza la rechaza expresamente (30), según Tholuck**, 411, prevalece casi exclusivamente en su tiempo

46 Bauer, Wb s v πῆχυς, menciona solo de Mimnermo el adjetivo πηχυσιος (χρονος), no parece haber otros documentos Una dificultad es que el aumento de la estatura en un codo (52 cm) no es ninguna nimiedad (ἐλαχιστον, Lc 12, 25), ¿por qué no se habla de un «dedo» (2 cm)? Sin embargo, la medida normal del cuerpo es el codo El hombre antiguo no parece que considerase el codo como algo grande (al estilo de la expresión alemana *ellenlang* = larguísimo, interminable), sino como algo pequeño, cf los πηχεις (niños pequeños) en Liddell-Scott s v πῆχυς VI

47 Ἡλικία en sentido temporal significa etapa de vida (por ejemplo juventud) y no *duración* de la vida Aunque las transiciones puedan ser fluidas, ya esto es una razón decisiva contra la traducción «añadir un codo a la duración de su vida» (por ejemplo Schweizer, 101) La frase entendida en sentido temporal significaría «añadir un codo a su edad de vida», es decir, prolongar su edad un escaso margen de tiempo ¿Quien iba a desearlo?

48 A ello apunta Olsthoorn*, 44 En la era mesianica los hombres tendrán entre 100 y 200 codos de estatura (bBB 75a, bSanh 100a) Pero el principio sapiencial esta contra la aplicación a un futuro abierto que, además, no está aludida por el texto No obstante ya en la era presente se puede desear ser un poquito más alto, ¿cf por ejemplo, Zaqueo Lc 19, 3!

el aumento de estatura puede ser objeto de deseo⁴⁹. La idea intercalada del v. 27 denota un talante de resignación, a diferencia de las dos imágenes. Ningún ser humano puede modificar la medida que Dios le ha asignado.

31s Los v. 31s resumen la exhortación. La vuelta al marco del Padrenuestro en 6, 7s⁵⁰ tiene especial importancia para Mateo. Los versículos siguientes deben entenderse a la luz de la fe de la comunidad orante, cuyo Padre celestial sabe lo que ella necesita aun antes de pedírselo. Esto debe tenerse en cuenta, ante todo, para la exposición de los términos βασιλεία y δικαιοσύνη en v. 33. Βασιλεία es, como siempre en Mateo, el futuro reinado de Dios, en el cual la comunidad espera participar a través del juicio⁵¹. Δικαιοσύνη significa las obras de justicia que ha de practicar el hombre, es decir, la conducta que se ajusta a Dios y a su Reino⁵². Al introducir la palabra «justicia», Mateo quiso significar que la búsqueda del Reino no es una espera pasiva, una actitud religiosa meramente interna, sino una praxis concreta de la justicia tal como está expuesta en el sermón de la montaña. La relación entre la justicia y el reino de Dios es, según 5, 20, la existente entre la praxis humana y la recompensa prometida: «Su justicia nos enseña a obrar bien, y su Reino nos hace saber cuál es la recompensa recogida por el trabajo y la paciencia»⁵³. No obstante, el texto no menciona para nada la justicia por las obras, ya que a la comunidad se le exige una conducta para con ese Padre celestial que conoce sus necesidades y la escucha antes de exponer sus peticiones. La yuxtaposición de los términos βασιλεία y δικαιοσύνη corresponde, pues, a la yuxtaposición de la segunda y la tercera petición del Padrenuestro; solo que aquí aparece en primer plano la tarea del hombre y allí la acción de Dios en favor del hombre y por medio del hombre, cuando el

49. Wellhausen, 29 dice en tono burlón: «hay gigantes entre los exegetas que... consideran impensable (este) deseo».

50. Olsthoorn*, 71.

51. Cf. *supra* sobre 5, 3 y 5, 20.

52. Cf. *supra*, 3, 15 y 5, 6; exégesis pormenorizada en Dupont, *Béatitudes* III, especialmente 288-304.

53. Con esta precisión se expresan pseudo Clemente, *Rec.*, 2, 20 y Strecker, *Weg*, 154.

hombre le suplica. La acción humana implica la acción de Dios: Dios fundará su reino y ya desde ahora otorgará el alimento y el vestido a sus discípulos a modo de prenda⁵⁴ (cf. Mc 10, 30; 1 Tim 4, 8).

Resumen

Los vv. 31-33 ponen en claro que Jesús no se dirigía en estos textos al hombre en general, sino a personas muy determinadas. Se trata de hombres y mujeres que han oído hablar del reino de Dios y están poseídos por esa idea⁵⁵. Todo el texto está bajo el signo del futuro reino de Dios. La solicitud de Dios por su criatura pasa a ser en Jesús un estímulo para los discípulos ante la llegada del Reino. El texto utiliza el material sapiencial para presentar el reino de Dios⁵⁶. Es probable que Jesús hubiera formulado este texto como exhortación y apremio dirigidos a sus discípulos, que habían renunciado, como él, a su ocupación habitual para anunciar el reino de Dios. El texto aparece ligado a Jesús y a su mensaje sobre el reino de Dios y dista mucho de ser expresión de una doctrina teológica general. La reiteración de la frase λέγω ὑμῖν (v. 25.29), que expresa la vinculación a Jesús, responde a una situación real.

54. Arcio, 66: «corollarion». Los dones terrenos de Dios son secundarios respecto al Reino.

55. Cf. especialmente Merklein, *Gottesherrschaft*, 180-182.

56. Por eso no hay paralelos de nuestro texto que se refieran exactamente a su afirmación. Los paralelos helenísticos, por ejemplo tomados de Epicteto (en Heinrici**, 76-79), apuntan a la libertad interna del sabio. Huelga decir que la tan citada sentencia sobre la diligencia ejemplar de la hormiga que acarrea su propio sustento (Prov 6, 6-11) no es en ningún sentido un paralelo de nuestro texto. Es frecuente, obviamente, la fe en una providencia general, como por ejemplo en Sal Sal 5, 9-12. Para R. Nehorai (pBer 13s final) la razón de que Dios sustente a los seres humanos mucho más que a los gusanos reside en que la utilidad de estos es de signo muy diferente. Qid 4, 14 = Bill. I, 436s ve la providencia de Dios con los animales en el hecho de que no trabajen y sin embargo Dios cuide de alimentarlos. Pero esto no constituye ninguna analogía para R. Shim'on ben El'azar, ya que él, a diferencia de los animales, sufre la maldición del pecado, es decir, tiene que trabajar como Adán (pQid 4, 66b, 38 = Bill. I, 436s).

En la *fuentes de los logia*, es probable que el texto se refiriese principalmente a los radicales itinerantes⁵⁷. Así lo indica la afinidad con Lc 12, 2-12, especialmente con Lc 12, 11s. No obstante, el texto sugería ya una cierta apertura. los añadidos sapienciales v. 25de.27 (y 34) muestran que se podía entender *también* la promesa de Jesús como expresión de una verdad general. Así se explica, a mi juicio, que no hubiera existido en el cristianismo primitivo una escisión entre radicales itinerantes, que renunciaban al ejercicio de la profesión y a la vida familiar, y los seguidores sedentarios de Jesús. En realidad todos los seguidores de Jesús fueron radicales itinerantes en potencia y se sintieron llamados al seguimiento, al igual que éstos eran conscientes de su responsabilidad ante la comunidad.

Mateo entendió que el texto se refería a toda la comunidad, según lo sugieren términos como «hombres de poca fe» y «justicia». Vio en él algo más que unas palabras de consuelo y una exigencia válida únicamente para aquellos que viven de la providencia de Dios y para su Reino, como las aves y los lirios, sin profesión fija. Pero sabía también que este texto se basaba en el radicalismo itinerante del cristianismo primitivo. Así lo da a entender cuando lo enlaza con 6, 19-24, donde se invita a la renuncia de los bienes. De ese modo queda reforzado el carácter imperativo para la comunidad que ha adoptado ya la vida sedentaria. Si en Jesús y en la *fuentes de los logia* la renuncia al ejercicio de la profesión y la consiguiente renuncia a (uso de) los bienes era la base de nuestro texto, tal renuncia pasa a ser de nuevo en la composición de Mt 6, 19-34, al menos indirectamente, la exigencia que va unida a la promesa de la ayuda de Dios. La historia de la exégesis muestra cómo la cuestión mateana de la renuncia a la posesión para los seguidores de Jesús quedó ligada a este texto y fue tema de constante debate, entre otras razones porque la frase sobre el *mammon* de v. 24 y los versículos 6, 25-34 pasaron a integrar una perícopa de predicación⁵⁸.

57 Así lo expresa con razón G. Theissen, *Radicalismo itinerante Aspectos literario-sociológicos de la tradición de las palabras de Jesús en el cristianismo primitivo*, en *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca 1985, 20 «No se puede interpretar este dicho introduciendo en él la disposición de un paseo familiar dominguero. No se trata aquí de la alegría por los pájaros, flores y praderas»

58 Mt 6, 24-34 es el evangelio del octavo domingo del tiempo ordinario, ciclo A

El v 34 es una interpretación secundaria del texto en estilo sapiencial. Lingüísticamente es importante. Ἀύριον puede significar en ambiente semita no solo el día de mañana, sino también como *pars pro toto*, el futuro en general⁵⁹. Mientras que el predicativo neutro antepuesto ἀρετον es posible en griego⁶⁰, la formulación en genitivo ἐαυτῆς es insólito⁶¹. Κακία no tiene el sentido corriente de maldad moral, sino el sentido más general de tribulación o desgracia. También resulta difícil el contenido. Cabe elegir una interpretación del versículo más bien optimista y otra más bien pesimista. a) el versículo, entendido en sentido optimista, puede descubrir la posibilidad de vivir plenamente en el presente⁶², b) pero es más probable la interpretación pesimista, concretamente por que el versículo concluye en línea pesimista con 34c es vano hacer planes, el hombre tiene bastante con soportar la carga de cada día⁶³. Este versículo es llamativo porque inmediatamente antes se hablaba de búsqueda del reino de Dios. La yuxtaposición de los dos versículos muestra cómo en el cristianismo primitivo la esperanza en el reino de Dios no determinaba totalmente la vida, sino que la esperanza escatológica y el realismo pesimista podían coexistir perfectamente. La realidad humana es también aquí más compleja que una teoría teológica.

Historia de la influencia

Cabe distinguir, a grandes rasgos, entre a) interpretaciones que entienden nuestro texto —como ocurre en la fuente de los *logia* o en el propio Jesús— como estímulo para aquellos dis-

59 Cf. por ejemplo Gen 30, 33, Ex 13, 13, Jos 4, 6.

60 Bl-Debr-Rehkopf § 131, nota 2.

61 Bl-Debr-Rehkopf § 176, nota 3. En siríaco se construye con *jzp* + *d*, lo cual es una traducción literal. ¿Hay una construcción aramea detrás de v 34? Cf. M'Neile, 89.

62 Una exégesis impresionante en esta dirección la ofrece Wesley, *Pre digten* II, 96. «Vive al día! El pasado ha pasado, el futuro quizá no lo poseas nunca. En términos igualmente impresionantes fustiga Schleiermacher, *Pre digten* I, 163-166, la tendencia a considerar siempre el momento presente como mera preparación para unas obligaciones que han de satisfacerse más tarde, por ejemplo, en la educación. D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*, Salamanca 1983, 21, busca en 6, 34 «el estrecho y en ocasiones apenas visible camino de aceptar cada día como si fuese el último, pero vivir con tal fe y responsabilidad como si aun existiese un gran futuro». Lo cual no concuerda con el texto, «pero sí con el evangelio!».

63 El paralelo judío pesimista bSanh 100b mencionado en Bill I, 441 es diferente porque supone, al igual que Sant 4, 13s, la posibilidad de que el ser humano puede morir mañana.

cúpulos que se comprometen de modo especial con el evangelio, y b) interpretaciones que, asumiendo y modificando a la vez ciertos planteamientos mateanos, refieren el texto a todos los cristianos. La cuestión de la renuncia a los bienes ocupa siempre el centro del interés, pero encuentra diversas soluciones. La cuestión del trabajo aparece reiteradamente

a) Una de las diferencias fundamentales entre el radicalismo itinerante del cristianismo primitivo y el monacato es la valoración positiva del trabajo desde un período muy temprano, hasta convertirse en el elemento básico de la vida monacal⁶⁴. Son importantes a este respecto Gén 3, 17-19, 2 Tes 3, 10-12 y el ejemplo apostólico de Pablo. Encontramos la renuncia al trabajo en los eremitas egipcios primitivos, que pretendían ser alimentados exclusivamente por Dios, y algo más tarde en los euquitas o mesalianos, que postulaban la oración incesante. El *Liber graduum*, escrito en siríaco, contraponen el camino de los perfectos y el «atajo», que desvía de la perfección. La perfección supone no preocuparse en el sentido de Mt 6, 25-34. Pero es un atajo el lema apostólico de 2 Tes 3, 10-12: «trabajad y comed vuestro propio pan»⁶⁵. La perspectiva escatológica se traduce aquí en una concepción ascética muy severa. Los *perfecti* han abandonado ya la tierra, si no se preocupan por sí mismos y por sus hermanos, es que son semejantes a los ángeles⁶⁶. El tratado de Agustín *De opere monachorum*⁶⁷ muestra que Mt 6, 25-34 fue un texto capital para los monjes mesalianos, que evitaban el trabajo manual como las «aves del cielo» (22[25]). El escrito de Agustín es fundamentalmente una exégesis de Mt 6, 25-34, tema nada fácil, ya que él, a pesar de polemizar contra los monjes ociosos, trata de defender a la vez el derecho de los sacerdotes a no trabajar⁶⁸. Actitudes similares aparecen esporádicamente en la edad media: los valdenses apelaron al texto de Mt 6, 24-34 para eximir a sus predicadores de cualquier trabajo⁶⁹. El texto de Mt 6, 25-35 contribuyó mucho en la edad media, junto con Gén 3, 17-19, a la valoración negativa del trabajo⁷⁰.

64 Cf. sobre el conjunto H. Dorries, *Monchtum und Arbeit*, en *Id., Wort und Stunde* I, Göttingen 1966, 277-301. Documentos sobre la ἀμεριμνία y sobre la alimentación por Dios en los inicios del monacato, *ibid.* 279-281.

65 *Liber Graduum* (ed. M. Kmosko, 1926 [PS 1]), 19, 13 = 494s.

66 *Ibid.* 25, 8 = 754s.

67 Traducción en K. S. Frank (d.), *Frühes Monchtum im Abendland* I, Zürich 1975, 48-106.

68 Mt 6, 25-34 como texto mesaliano central 1(2), 23 (27-30), exoneración del trabajo para los sacerdotes 21 (24).

69 V. Vinay, *Waldenser*, en RGG VI, 1531; J. V. Selge, *Die ersten Waldenser*, 1967 (AKG 37/1), 50s.

70 J. le Goff, *Arbeit* V *Mittelalter*, en TRE III, 627.

Sin embargo, la valoración positiva del trabajo es una nota distintiva del monacato en términos generales. Antonio oyó en una Iglesia la lectura de nuestro texto y seguidamente distribuyó sus bienes y se hizo asceta. Pero en el mismo capítulo de su influyente biografía se habla del trabajo manual del joven asceta en relación con 2 Tes 3, 10⁷¹. Pacomio y su hermano se atienen a Mt 6, 34 y distribuyen el excedente de su trabajo manual entre los pobres⁷². El trabajo pasa a ser un elemento importante de las reglas monásticas desde Basilio a Francisco de Asís. Ruperto de Deutz asocia por primera vez la exégesis de nuestro texto con la referencia a Mt 19, 16-22 y lo pone todo bajo el signo de un «consilium perfectionis». Exclama en tono patético «Estos gorriones», que han renunciado a todo y solo quieren seguir al Señor, «deben fabricar nidos entre vosotros», «construite coenobia, fundate ecclesias»⁷³. Aquí se expresa claramente la domesticación eclesial de estas aves radicales bajo el esquema del consejo evangélico.

b) La aplicación de nuestro texto a *todos los cristianos* hace entrever la inquietud que suscitó en la Iglesia. Esta subraya reiteradamente lo que el texto *no* dice, mellando así en buena medida su mordiente. Está claro que el texto da como lícito el trabajo e incluso lo impone. Jerónimo lo expresa en una breve fórmula, muy citada: «labor exercendus est, sollicitudo tollenda»⁷⁴. También la posesión de bienes es lícita, y debe servir para practicar la beneficencia y la limosna⁷⁵. Pero, sobre todo, la preocupación no puede ser algo que se prohíbe sin más. Hay que distinguir entre preocupación lícita, e incluso obligatoria, y preocupación no evangélica, ilícita. Constituye una buena ayuda en este sentido el v. 34, un versículo tan importante que ocupa a veces el mayor espacio en la exégesis de nuestro texto. Se pueden citar los siguientes ejemplos: la preocupación por el presente, pero solo por el presente, es lícita⁷⁶. Solo hay un «mañana» en el tiempo, se prohíben las preocu-

71 Atanasio, *Vita Ant.* 3 = BKV I/31, 691-693

72 *Vita Pachom.*, 6 = BKV I/31, 812s

73 Ruperto de Deutz, 1443s, cf. Stoll**, 113

74 Jerónimo sobre 6, 25. Muy expresiva, y por ello merecedora de citación entre muchas otras exégesis de este tipo, es la de Kierkegaard en *Erbauliche Reden in verschiedenem Geist* (1847), en *Ges. Werke*, 18. Abt. (Diederichs), Düsseldorf s. f., 167-209 (cita 209) el afligido, «cuando se distrae con los pájaros, piensa en algo distinto de su aflicción, puede recapacitar sobre lo magnífico que es trabajar, lo magnífico que es ser hombre. Si lo olvida de nuevo en el trabajo, ah, entonces quizá el pajarito le recordará lo olvidado».

75 Ya en Cipriano, *Elem.* 9 = BKV I/34, 268s, más bellamente aún lo expone Juan Crisostomo, 22, 4 = 389s como fase provisional.

76 «De praesentibus concessit debere esse sollicitos» (Jerónimo *ad loc.*)

paciones temporales, terrenas, debemos pensar en la eternidad⁷⁷ La preocupación que nace del amor es obligatoria⁷⁸ Dios prohíbe la preocupación exagerada⁷⁹ Hay que distinguir entre celo activo σπουδή y preocupación ansiosa⁸⁰ En el marco de la doctrina de los dos reinos se distingue entre la necesaria preocupación de la persona que desempeña una función pública y la preocupación por la propia persona, que es lo que desaprueba el texto Un rey, un padre de familia o un súbdito tiene que preocuparse en el marco de su función, y no solo por el día de hoy, sino también por el de mañana⁸¹

Los dos tipos de exégesis presentados sumariamente son adaptaciones, incluso domesticaciones de nuestro texto El primer tipo, con su yuxtaposición y correlación estable y positiva de cristianos radicales, monjes y sacerdotes, y del pueblo cristiano, es específicamente católico, el segundo tipo, mucho más frecuente, se encuentra tanto en el catolicismo como en el protestantismo La domesticación es más visible a medida que el contraste entre el reino de Dios, que dicta una existencia libre de preocupaciones en los seguidores, y el mundo, deja paso a una coexistencia separada y pacífica Es, sobre todo, el segundo tipo de exégesis el que puede vaciar casi totalmente el texto puede asociar el *ethos* protestante del trabajo a la idea de posesión y de una planificación y previsión al servicio de un interés racional y general Lo que queda es la advertencia frente a una «preocupación medrosa» y un «corazón cobarde» que no se ajusta a la confianza cristiana en Dios⁸²

Sentido actual

Parece que el texto, cada vez más trivializado en la historia de la exégesis, vuelve a cobrar hoy una nueva fascinación Parece abrir al hombre planificado y atendido institucionalmente la oportunidad de una «vitalidad serena» y una «libre espontanei-

77 Agustín** 2, 17 (56)

78 Lutero II, 187

79 Calvino en Stadtland Neumann** 39 41

80 Lapide 173s

81 Lutero WA 32 **, 459

82 W Herrmann, *Ethik* Tübingen 1921, 155

dad»⁸³. Para el hombre contemporáneo, harto de la eterna justificación cristiana de la riqueza y receloso ante la exaltación del trabajo como valor superior, este texto le sugiere una alternativa. Al exegeta solo le queda aquí prevenir en nombre del texto contra una fascinación apresurada. La vida alternativa que se postula en este texto es el servicio al reino de Dios y no simplemente un estilo de vida alternativo. Este servicio lleva consigo, según Mateo, la confianza en Dios junto con la renuncia a la seguridad mundana. Sin establecer leyes, pone a toda la comunidad ante ese postulado. A partir de aquí ha de preguntar también la Iglesia actual el significado que pueden tener la pobreza, la renuncia a la profesión o la renuncia al trabajo por el servicio al reino de Dios. El texto no prescribe aquí nada, pero da obligadas orientaciones y abre posibilidades de juego alternativo que nosotros mismos hemos de concretar.

Quizá nadie ha entendido esto mejor que S. Kierkegaard, que tuvo en Mt 6, 25-34 uno de sus textos preferidos⁸⁴. El narra de una «ojeada» una historia que expresa claramente el postulado del texto y, a la vez, la distancia de la propia situación respecto al mismo. Es la historia del candidato a teólogo, Ludwig Fromm, que busca «primero» (cf. Mt 6, 33) un cargo real como capellán y por eso se somete «primero» a exámenes, después realiza «primero» el examen oficial y cursa el seminario; luego «primero» contrae esponsales, y por fin, después de «tener que» regatear «primero» su sueldo, sube al púlpito y predica el sermón inaugural sobre el texto: «Buscad 'primero' el reino de Dios». El obispo queda impresionado por la doctrina «salvadora, genuina», especialmente por «todo el partido que le ha sacado al adverbio primero... Pero entonces ¿cree su Excelencia que se da aquí la armonía deseable entre predicación y vida?»⁸⁵.

3. No juzguéis (7, 1-5)

Bibliografía: Zeller, *Mahnsprüche*, 113-117.

Más bibliografía ** sobre el sermón de la montaña en Mt 5-7 *supra*, p. 263ss.

83. Reuter**, 96.

84. Cf. *supra*, nota 74; también *Christliche Reden* (1848), en *Werke*, 20. Abt., 1959, 5-96; *Kleine Schriften* (1848-1949), 21.-23. Abt., 1960, 29-74.

85. *Der Augenblick*, en *Werke*, 34. Abt., 230-232, citas 232.

- 1 «No juzguéis y no seréis juzgados.
- 2 Porque con el juicio con que juzguéis seréis juzgados, y con la medida con la que midáis se os medirá.
- 3 ¿Por qué te fijas en la mota que hay en el ojo de tu hermano y no reparas en la viga que hay en el tuyo?
- 4 ¿o cómo vas a decir a tu hermano:
'Deja que te saque la mota del ojo',
teniendo la viga en el tuyo?
- 5 Hipócrita, saca primero la viga de tu ojo y entonces verás claro para sacar la mota del ojo de tu hermano».

Análisis

1 *Estructura* El fragmento consta de dos partes distintas el v 1s y los v 3-5 En el texto actual, la prohibición formulada en plural y con la partícula negativa, como en 6 19 25, es el título general, y la exhortación sapiencial de v 3-5 formulada en singular es un encarecimiento que culmina en el individuo (cf un cambio similar en 5, 21-26 27-30 38-42) Los v 3-5 constan de dos preguntas duplicadas y una exhortación final, por tanto, tres miembros dobles No se observa un paralelismo rigurosamente sostenido El texto produce una impresión de armonía gracias a la múltiple repetición de las palabras καρφος, δόκος, ὀφθαλμός, -βαλλω y ἀδελφός La triple repetición de ἀδελφός indica que se trata de la comunidad

2 Es difícil establecer la *redacción* mateana es posible que el v 2a (que falta en Lc) sea históricamente secundario respecto al v 1, pero es anterior a Mt, como también al tercer evangelista v 37b-38b (QMt o QLc) Los *logia* lucanos de los v 39 40 aparecen con distinta ubicación en Mt, no hay, a mi juicio, ningún punto de apoyo seguro para suponer que Mt los leyese en su ejemplar de Q¹ Los v 3-5 coinciden casi literalmente con el paralelo lucano, aparte de ἴδου, el v 4 no posee probablemente ningún elemento redaccional

1 Schurmann, *Lukasevangelium* I, 362, supone, por ciertas reminiscencias, que v 37bs ya estaban en Q, en 369s defiende lo mismo para los v 39s Mt habría conocido y abreviado estos versículos Pero eso es solo, a mi juicio, una vaga posibilidad

3 *Origen*. El v. 1 se atribuye a Jesús casi con unanimidad debido a su formulación, mientras que v 2a + b se consideran razonamientos secundarios². Los v. 3-5 son, a mi juicio, un fragmento de tradición completo³ que no ofrece ningún apoyo seguro para hacer una descomposición histórica⁴. El texto es un ejemplo modélico de lo inseguros que pueden ser los juicios sobre autenticidad: encaja bien en la predicación de Jesús, que habla de amor y de perdón. En su formulación hiperbólica o extremada y en su discurso directo le cuadra también lingüísticamente a Jesús⁵. No parece estar marcado por los problemas de la comunidad posterior, como las cuestiones de disciplina comunitaria. Pero no muestra, por otra parte, ninguna huella directa de la predicación de Jesús sobre el reino de Dios, ni es original, en modo alguno, respecto a otras afirmaciones judías. Tenemos aquí uno de los muchos casos en que el criterio de semejanza falla totalmente. Los v. 3-5 son un texto judío que cuadra a Jesús y por eso *puede* ser jesuático.

Historia de la influencia

La cuestión más importante es saber el alcance de la prohibición de juzgar que establece Jesús. ¿Se trata solo de una instrucción para el trato entre personas individuales? Así podría sugerirlo la exhortación metafórica sobre la mota y la viga de los v. 3-5. ¿O se trata de algo más, del cuestionamiento radical del juicio en general, incluso en el Estado y en la sociedad? Así podría indicarlo la formulación básica del v. 1.

2. El v. 2b es un principio generalmente conocido que también transmite Mc 4, 24 en otro contexto distinto. El v 2a podría ser entonces un versículo paralelo, complementario de esta primera fundamentación secundaria (= Q), con los vocablos del v. 1 y la estructura del v. 2b.

3. Zeller, *Mahnspruche*, 114, considera los v 3-5 como una formación comunitaria explicativa de v 1s. Pero ¿por qué la transición inmediata a la 2ª pers. sing.?

4. Para Schweizer, 107 el v 3 es la célula germinal, el v 4 una primera ampliación (¿formulación helenística por ἁφες?) y el v 5 una segunda ampliación (interés de la comunidad por la crítica «fraterna»). A nivel de historia de la tradición y a nivel formal no hay, a mi juicio, ningún punto de apoyo para esta tesis.

5. Cf. 23, 26 y Mc 10, 25.

a) La gran mayoría de los exegetas está de acuerdo en que estos versículos no se refieren al sistema judicial del Estado⁶ Pero tampoco se puede restringir la potestad judicial de la Iglesia Los exegetas remiten siempre al episodio de Ananías y Safira (Hech 5, 1-11) o al caso del incestuoso de Corinto (1 Cor 5, 1-8) En otras confesiones se plantean solo a nivel polémico cuestiones críticas sobre la potestad judicial eclesial⁷ La prohibición de juzgar no rige para los que ejercen un ministerio eclesial⁸ La renuncia al juicio eclesial o la benignidad no llevaría a la penitencia, sino al vacío moral y al laxismo general⁹ Resta así como campo de aplicación del texto, sobre todo, la vida cotidiana, el juicio precipitado de unas personas sobre otras, «el menosprecio, la maledicencia y el vilipendio»¹⁰ A eso se contraponen el amor y el perdón fraterno Esta interpretación es antigua, ya la conjunción de la prohibición de juzgar y el precepto del perdón en 1 Cl 13, 2 y Pol 2, 3 apunta en esta dirección Pero la prohibición tampoco es absoluta en este caso el criterio del juicio es el amor En caso de duda hay que juzgar sobre un prójimo «in meliorem partem» y no hay que sacar a la luz el pecado oculto¹¹ Debe tenerse en cuenta la advertencia sobre los juicios precipitados¹² El v 5 se entiende como consigna positiva el que se ha reprobado a sí mismo y después reprueba a los demás no es ningún «iudex perversus», sino que hace lo ordenado por el evangelio¹³ Todos los ejemplos anteriores muestran cómo este precepto del sermón de la montaña se ha hecho practicable y se ha convertido en una parte de la ética individual cristiana

6 Renuncio a enumerar ejemplos de documentos y me limito a señalar que apenas se presta atención a este texto en la ética cristiana de nuestro tiempo cuando se aborda el tema judicial y penal Una excepción notable es H Thielicke, *Theologische Ethik* III, Tübingen 1964, 337s, Mt 7, 1s es una indicación de que «el hombre mismo trasciende el orden jurídico», de suerte que todo orden jurídico es solo «camino» y no meta para el hombre

7 Cocceus, 15 critica la confesión y la jurisdicción papal

8 Ya Ireneo, *Haer* , 4, 30, 3 defiende la corrección intraeclesial frente a Mt 7, 1s Según *Didascalia*, 9 (Achelis-Flemming, 52) Mt 7, 1 solo es válido para el laico y para el obispo

9 Tertuliano aboga por una práctica penitencial dura, frente a un adversario episcopal («Calixto?») que se remite para su praxis benevolente a Mt 7, 1 (*Pud* , 2 = BKV I/24, 728-731)

10 Bullinger *ad loc*

11 Agustín**, 2, 18 (50), cf Bengel *ad loc* «Nolite iudicare sine scientia, amore, necessitate», Calvino I, 1227 anima a emitir juicios fraternos *ad regulam caritatis*, y critica solo las condenas abusivas de hermanos

12 En algunos comentarios figura incluso como título de la exégesis «temerarium iudicium», por ejemplo, en Lapide, 175 Cf ya Agustín**, 2, 18 (61)

13 Bengel sobre 7, 5

b) El monacato, los baptistas y otros cristianos no conformistas entendieron la prohibición de juzgar de un modo más radical. Es cierto que se referían casi siempre al cristiano individual (y en cierta medida, a la comunidad); pero aquí aparece en parte el contraste existente entre el cristianismo y las estructuras mundanas. Hay que mencionar, ante todo, el monacato sirio y egipcio: para los anacoretas este texto es capital; en cierto modo, el punto focal de la existencia cristiana en general. Es «como si solo hubiera este texto para aquellas personalidades del desierto»¹⁴. Son innumerables los relatos que narran cómo los Padres del desierto renunciaban a formular cualquier juicio¹⁵. F. von Lilienfeld señala: «Sabemos que la proclamación del reinado de Dios por Jesús incluye la inversión de los criterios del mundo y que esta inversión se vive conscientemente. Si alguien practica cualquier dicho de Jesús, ha de dar el paso 'desde el mundo' a la βασιλεία τοῦ Θεοῦ»¹⁶. Pero esta existencia escatológica de los monjes al margen del mundo, en el desierto, no cuestiona al mundo, sino que lo respeta. Los *perfecti*, a los que se aplica la prohibición absoluta de juzgar, y los «niños», los «pequeños»¹⁷, viven unos junto a otros y unos para otros. El monacato institucionalizado, cuyas reglas incluyen la prohibición de juzgar¹⁸, es también un modo de aclimatación positiva del reino de Dios como fenómeno marginal del mundo. Algo similar muestra la historia de los baptistas¹⁹.

La historia de la Iglesia conoce también casos que desembocaron en el conflicto: el intento de los no conformistas radicales, bajo Harrison, de abolir los tribunales, fracasó por la resistencia de Cromwell y los moderados²⁰. Tolstoi se vio forzado por razones filológicas a referir Mt 7, 1 a los tribunales civiles y empezó a dudar de la honradez de todos los exegetas, desde la Iglesia antigua, que afirmaban lo contrario²¹.

14. Beyschlag, ZThK 1977**, 318.

15. Textos en Beyschlag, ZThK 1977**, 319 y en la traducción de B. Miller, *Weisung der Väter*, 1965 (Sophia 6), índice *Urteilen*; H. Dörries, *Wort und Stunde I*, Göttingen 1966, 167, 268s.

16. *Jesuslogion und Vaterspruch. Die synoptischen Jesusreden in der Auslegung der Agroikoi der Wüste*, SB 1 (1966), 174.

17. *Liber Graduum* (ed. M. Kmosko, 1926 [PS 1]) 11, 3 = 278; cf. 5, 10 = 118.

18. Basilio, *Regulae brevius*, 164 = PG 31, 1189-1191.

19. Peter Walpot, *Das grosse Artikelbuch*, Vom Schwert n.º 31 = QGT 12, 251. Todavía bajo Menno Simons los anabaptistas no podían ejercer el cargo de juez.

20. Troeltsch**, 818.

21. Tolstoi***, 41-60 (sección III).

Explicación

1 El v. 1 debe interpretarse, ante todo, como la parte más antigua de la composición. Κρίνω tiene un campo semántico muy amplio; el texto no da indicaciones para una significación restringida. Por eso se suele traducir en términos generales como «juzgar», «actuar de juez», «dictar sentencia»; Lucas prolonga después el verbo general κρίνω mediante el verbo más específico καταδικάζω (condenar). «Y no seréis juzgados» alude a la correspondencia escatológica²²: para que Dios no os juzgue a su vez en su tribunal. Las exhortaciones sapienciales como ésta van dirigidas por lo pronto al individuo²³; pero esta dimensión sapiencial queda rebasada por la proposición consecuente escatológica. En la fuente de los *logia* esta sentencia figuraba inmediatamente después de la sección sobre el amor a los enemigos, que se consideró universal y fundamental y trascendía las enemistades personales. En Jesús no encontramos solo un trato exento de prejuicios con los marginados, como los pecadores y los publicanos, sino también una extraña indiferencia ante el derecho divino vigente en Israel, patente en el relato de la adúltera (Jn 7, 53–8, 11) o, indirectamente, en la casi despreocupación de Jesús por la *halaká*. Todo esto indica que no se puede limitar el ámbito de aplicación de nuestra sentencia a la esfera personal. Debe entenderse, al igual que el amor a los enemigos, en el contexto de la escatología de Jesús: llega el reino de Dios y hay que acabar radicalmente con los juicios de unos seres humanos sobre otros²⁴.

22. No se puede hablar aquí de un principio jurídico (E Kasemann, *Los comienzos de la teología cristiana*, en Id., *Ensayos exegéticos*, Salamanca 1978, 207s, ya que no se trata de una exigencia legal ni de la forma fija de un principio jurídico. Se trata más bien de una versión escatológica del pensamiento analógico veterotestamentario. Cf. Sato, *Q*, 310-326, que ofrece más ejemplos de formulación analógica precristiana. Cf. *supra*, nota 37 sobre 5, 21-26

23. Zeller, *Mahnsprüche*, 117 opina, por ello, que 7, 1 no hace referencia al derecho.

24. No hay verdaderos paralelos judíos a v. 1. Resultan afines ciertas exhortaciones parenéticas como Ab 1, 6 = Bill. I, 441 (juzga a todos *in meliorem partem*), Ab 2, 4 = Bill. I, 441 (juzga solo si tú mismo estás en la situación del prójimo), bShab 127b (evitar sospechas apresuradas), esl Hen 44, 5 («dichoso el que dirige su corazón a toda persona para ayudar al que es juzgado... porque el día del gran juicio aparecerán todas las medidas y . todas las pesas»).

El v. 2 recurre, como aclaración, a un principio que tenía vigencia en el mundo de los negocios²⁵, en la vida cotidiana, en el derecho y también de cara al último juicio: la reciprocidad en la medida. El v. 2 explica lo que eso significa para el juicio de Dios: como todos estaremos ante el tribunal de Dios, un día se nos aplicarán aquellas medidas que nosotros aplicamos ahora a los demás. Estas aclaraciones (quizá secundarias) no significan sin más una restricción a modo de advertencia para que recordemos en nuestros juicios el juicio de Dios. La idea puede ser también que, si Dios aplica en el juicio el principio de la reciprocidad en la medida, todos los hombres somos «deudores» hasta el punto de que debemos renunciar a todo juicio. Un relato que expone esto e invita en consecuencia al perdón sin límites es el del siervo despiadado (18, 23-35)²⁶.

El símil de la viga en el ojo propio —como las exhortaciones sobre la renuncia a la violencia Mt 5, 39-41— es un ejemplo ilustrativo del principio de 7, 1. Estos versículos no afirman, pues, en modo alguno, que el principio de no juzgar signifique únicamente la invitación a ver la viga propia en el trato con el prójimo²⁷. Se trata más bien de una concreción ejemplar en el ámbito interhumano. El énfasis de los versículos no consiste en que plantean una exigencia especialmente radical, sino en que el yo del sujeto que juzga aparece a una nueva luz. El que juzga pasa a ser juzgado. Es impresionante la fuerza plástica de las metáforas²⁸. Las hipérboles de la mota y la viga son «un dardo clavado de un golpe dirigido al corazón del hombre que sabe del bien y el mal»²⁹. El oyente se ve cuestionado y se sobresalta. El

25. Documentos de papiros en B. Couroyer, «*De la mesure dont vous mesurez il vous sera mesuré*» RB 77 (1970) 366-370.

26. Schlatter, 240 señala con razón el perdón que el discípulo recibió al unirse a Jesús como «participación en Dios y en su Reino» es la premisa objetiva de la prohibición de juzgar.

27. La exégesis eclesial hace de la concreción ejemplar una exclusividad restrictiva, reiterando constantemente que el texto no se refiere al ámbito judicial del Estado o de la Iglesia, etc.

28. Se discute si la hipérbole (¿de Jesús?) es nueva o se inspira en una expresión judía. Dado que el paralelo judío próximo del rabino Tarfón (año 100 aprox., b'Arak 16b = Bill. I, 446) se halla en un contexto polémico, cabe pensar que Tarfón polemice aquí contra el abuso de un dicho procedente de Jesús.

29. D. Bonhoeffer, *Ethik*, Munchen ⁴1958, 139s.

discurso directo en «tú» refuerza este efecto. El oyente sabe por los v. 1s que el juicio de Dios se cierne sobre su «viga». La repetida expresión ἀδελφός (hermano) refuerza el efecto en la comunidad: el prójimo, cuyos defectos tanto se airean, es un hermano cristiano. Las metáforas inciden en lo grotesco: se puede tener una mota en el ojo, pero la viga en el ojo propio rebasa todas las proporciones. Y se le pregunta al oyente si no es eso lo que le ocurre con su pecado. La viga metida en el ojo es asimismo una hipérbole deliberada: el que tiene una viga en el ojo está ciego y no puede juzgar sobre la mota que hay en el ojo del hermano.

- 5 El v. 5 muestra que éste es el sentido del texto. Τότε διαβλέψεις significa: entonces verás con claridad. El infinitivo agregado tiene un sentido final o consecutivo³⁰: solo entonces serás capaz de quitar la mota en el ojo de tu hermano. El v. 5 no es de sentido irónico: si aún te quedan ganas, hurga en las miserias de tu hermano³¹. Lo que hace es declarar que el sentido de la exhortación no es la protección de la esfera privada ante injerencias injustificadas del otro; no se trata simplemente de que cada cual no traspase su propio recinto o de que nadie se entrometa en los asuntos del otro. Se trata más bien de una conducta volcada a la comunidad, donde la mota del hermano no deja de ser una mota. El pecado de los hermanos no es un asunto privado. En todo caso, resulta problemático, a mi entender, en la línea de Mateo, que la asistencia de un individuo que, después de quitarse la viga de su propio ojo, se dispone a quitar la mota del ojo de su hermano, pueda tener el carácter de «juicio». Como el propio Mateo no acentúa redaccionalmente la sección, solo cabe indagar su intención desde la totalidad de su evangelio, y en esta línea es significativo que interprete, y quizá también critique

30. Bl-Debr-Rehkopf § 391, nota 8; § 392, nota 10.

31. El que interpreta el v. 5 en sentido irónico a causa de la radicalidad del enunciado (por ejemplo Guelich** 352s; Bonnard, 97; Schürmann, *Lukasevangelium* I, 371) encuentra dificultad con el futuro del verbo διαβλέπω: El verbo es un compuesto con sentido reforzado y significa «mirar con los ojos bien abiertos», «ver claro» (Liddel-Scott s. v.). El futuro se entiende en la interpretación irónica como una especie de potencial burlesco («entonces podrías ver» = Schürmann, *Lukasevangelium* I, 367). Pero ¿existe tal futuro en griego? Lo más sencillo es entender el futuro διαβλέψεις como verdadero futuro real; cf. la traducción.

indirectamente, la amonestación y el trámite de excomunión de su comunidad (18, 15-20) desde la perspectiva del perdón (18, 12-14.21-35). Es congruente con la idea mateana que los exegetas de antes y de ahora tengan en cuenta la petición relativa al perdón en el Padrenuestro (6, 12; cf. 14s)³².

Resumen

Pero, en la intención de Mateo, este texto se sitúa, sobre todo, dentro del postulado de la perfección (5, 48). Por eso el intento de realización radical del lema por parte de los monjes obtendría quizá toda su aprobación. La restricción *programática* de este precepto de Jesús a las relaciones personales de los miembros de la comunidad entre sí, restricción que se impuso en la historia de la exégesis desplazando la concreción *ejemplar* de los v. 1s por los v. 3-5, significa en cambio un debilitamiento de su fuerza. En Jesús y en Mateo, el texto debe entenderse a la luz del reino de Dios.

4. No deis lo santo a los perros (7, 6)

6 «No deis lo santo a los perros
ni echéis vuestras perlas a los cerdos,
no sea que las pisoteen
y después se vuelvan y os despedacen».

El *logion* es enigmático. No se ha podido aclarar ni a) su origen, ni b) su sentido originario, ni c) su significado en el contexto mateano.

a) Se trata de un pasaje clásico para arameístas. Ya en 1792 J. A. Bolten habría sospechado en la expresión τὸ ἅγιον una traducción erró-

32. Juan Crisóstomo en Tomás de Aquino, *Catena I*, 282; *Opus imperfectum*, 17, 1 = 725.

nea del arameo קדישא או קדישא (= el anillo) por «lo santo»¹ Desde entonces su propuesta se ha visto mejorada por otras muchas, y se ha intentado reconstruir el texto primigenio con otras posibles traducciones erróneas al pasarlo al griego y recurriendo al ritmo de ese texto² Los diversos intentos corren el riesgo de invalidarse recíprocamente A pesar de todo, la propuesta de Bolten sigue siendo válida El *logion*, en cierta afinidad con Prov 11, 22, podría aconsejar en su versión original no dar anillos a los perros ni echar perlas a los cerdos Pero ¿con qué objeto?

b) El texto griego es decisivo para aventurar una interpretación Los perros no eran animales domésticos ni estimados en la antigüedad, sino que eran a menudo semisalvajes, andaban errantes y solían ser objeto de aversión³ El cerdo inmundo, que los textos rabínicos describen como innombrable, es símbolo de lo abominable, en muchos textos aparece como metáfora de los «paganos» o de «Roma»⁴ El perro y el cerdo aparecen juntos en textos judíos y no judíos⁵ Las perlas, a la inversa, son lo más valioso que cabe pensar⁶ Lo santo se puede interpretar en general, pero también en especial, como la carne sacrificial, que no se debe echar a los perros⁷

Todas estas expresiones son metafóricas El versículo podría expresar casi proverbialmente una advertencia las palabras de los sabios no son para necios Hay paralelismos en este sentido⁸ Pero también cabe partir de la idea de que los cerdos y, en menor medida, los perros eran metáforas corrientes para referirse a los paganos⁹ Entonces, el versículo desaconsejaría ofrecer la predicación o, quizá más exactamente, el conjunto de la ley y sus «perlas», es decir, sus interpretaciones¹⁰, a los paganos La

1 *Der Bericht des Matthäus von Jesu dem Messia*, Altona 119 Sobre su obra informa ampliamente A Meyer, *Jesu Muttersprache*, Freiburg-Leipzig 1896, 105-118

2 Me limito a mencionar F Perles, *Zur Erklärung von Mt 7, 6* ZNW 25 (1926) 163s, J Jeremias, *Matthäus 7, 6a*, en Id., *Abba*, 83-89, G Schwarz, *Matthäus 7, 6a* NT 14 (1972) 18-25

3 O Michel, Κυνὸν καὶ κτλ., en ThWNT III, 1100s

4 Bill I, 448-450

5 Horacio, *Ep*, 1, 2, 26, 2, 2, 7s, Is 66, 3, bShab 155b = Bill I, 448

6 Cf Mt 13, 46

7 Cf el debate rabínico sobre si se puede arrojar carne de animales sacrificados a los perros cuando tienen algún defecto Tem 6, 5, bBekh 15a = Bill I, 447, donde se pueden encontrar más documentos La respuesta sería normalmente negativa, pero bPes 29a muestra que la cuestión era debatida José y Asenet, 10, 13 reprocha a Asenet el haber arrojado a los perros las ofrendas paganas después de su conversión

8 Prov 26, 11, Ginza R 7, 217 = Lidz, 218, 30

9 Cerdos Bill I, 449s, perros Bill I, 724s

10 Las perlas son en lenguaje rabínico las bellas expresiones o interpretaciones de los rabinos, Bill I, 447s

frase, entonces, tendría sus raíces en una comunidad judeocristiana. Mucho menos probable es la interpretación basada en una alusión a los apóstatas cristianos, partiendo de las asociaciones que suscitan las palabras «perro» y «cerdo»¹¹

c) También es incierto el sentido en el contexto mateano. La interpretación alegórica, a modo de advertencia contra la misión pagana, no encaja en Mt¹². Tampoco encaja la advertencia contra los apóstatas cristianos. Una sentencia sapiencial previniendo contra los necios tampoco tiene mucho sentido, ¿quiénes son esos necios? Mayores adhesiones alcanza la tesis de que el v. 6 es una glosa mitigadora destinada a limitar los vv. 3-5: la fraternidad tiene sus límites. Pero los vv. 3-5 hablaban de la corrección del hermano pecador, y el v. 6 se refiere a lo santo y no al pecado.

Yo me permito la propuesta de no interpretar el *logion* en su contexto mateano. Mateo fue un autor conservador, asumió este *logion* por fidelidad a la tradición, porque figuraba en su ejemplar de Q.

d) Dado que este *logion* nunca arraigó en el contexto mateano, le ha ocurrido en buena medida en su *historia exegética* lo que podemos observar también en otros casos en que se desconectan los *logia* de su contexto y se toman como sentencias sueltas. Así, esta sentencia ha tenido múltiples usos: como protección del evangelio, de la ley perfecta, de la *communio* eclesial, de la sabiduría celestial, del bautismo, de la eucaristía, y protección concretamente frente a los paganos, las falsas doctrinas, los mofadores, los mundanos inmorales o los fieles ordinarios. Especial influencia tuvo su utilización como base de la disciplina del arcano en la eucaristía, según consta ya en Did 9, 5, conforme al principio litúrgico posterior: lo santo para los santos¹³.

5 Exhortación a orar (7, 7-11)

Bibliografía Brox, N., *Suchen und Finden. Zur Nachgeschichte von Mt 7, 7b, Lk 11, 9b*, en P. Hoffmann (ed.), *Orientierung an Jesus (FS J*

11 2 Pe 2, 22 aplica un dicho sobre el perro y otro sobre el cerdo a los falsos maestros. Flp 3, 2 e Ignacio, *Eph* 7, 1 tratan de perros a los falsos maestros. Bern 10, 3s interpreta alegóricamente las referencias veterotestamentarias a los cerdos, aplicándolas a los pecadores. La frecuente aplicación del «perro que vuelve al vomito» a los apóstatas de la Iglesia antigua se inspira en Prov 26, 11 citado por 2 Pe 2, 22.

12 Ya Zwinglio, 240 y Calvino I, 229 hacen referencia al mandato misional del NT 28, 16-20.

13 Cirilo, *Cat. Myst.* 5, 19.

Schmid), Freiburg 1973, 17-36, Koschorke, K , «Suchen und Finden» in der Auseinandersetzung zwischen gnostischem und kirchlichem Christentum WuD 14 (1977) 51-65, Piper, R , Matthew 7, 7-11 par Luke 11, 9-13 Evidence of Design and Argument in the Collection of Jesus' Sayings, en J Coppens-J Delobel (eds), Logia, 1982 (BETHL 59), 411-418, Theunissen, M , 'Ο αἰτῶν λαμβανει Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins, en Jesus Ort der Erfahrung Gottes, Freiburg ²1976, 13-68, Zeller, Mahnsprüche, 127-131
 Más bibliografía ** sobre el sermón de la montaña en Mt 5-7 *supra*, 263ss

- 7 «Pedid y se os dará.
 Buscad y encontraréis.
 Llamad y os abrirán.
- 8 Porque todo el que pide recibe,
 el que busca encuentra
 y al que llama le abren.
- 9 ¿O hay acaso alguno entre vosotros
 que al hijo que le pide pan
 le dé una piedra¹?
- 10 ¿o si le pide un pez,
 le dé una serpiente?
- 11 Pues, si vosotros, siendo malos,
 sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos,
 ¡cuánto más vuestro Padre que está en los cielos
 dará cosas buenas a los que se las piden!».

Análisis

1 *Estructura* La perícopa parece unitaria A la triple invitación (v 7) corresponde la triple fundamentación (v 8) Sigue un símil doble cuya simetría solo falla por la ligera abreviación del v 10 El final también es bímembre debido a una conclusión *a minore* Las distintas partes aparecen ligadas entre sí por el verbo αἰτέω (5×) y formaciones de la raíz (δι)δο- (6×) No hay un ritmo estricto

1 La traducción poco fluida de v 9s intenta reproducir la construcción griega Hay claros sematismos, con una pregunta inicial en lugar de una *protasis* condicional, cf Beyer, *Syntax*, 287-293 Las numerosas variantes de crítica textual delatan el esfuerzo por precisar el texto

2 Es *redaccional* la fórmula (πατηρ) ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς v 11, y quizá ἄνθρωπος v 9² La redacción mateana de este texto Q es, pues, una vez más, muy cautelosa, el cambio propio de Mateo más importante es su colocación antes del final de la parte principal del sermón de la montaña (cf sobre todo 6, 19–7, 11) De las dos comparaciones de v 9s solo la segunda tiene una correspondencia en Lc La comparación lucana del huevo y el escorpión es secundaria respecto a Mt, según la mayoría de los exegetas³

3 *Origen* La sección es una unidad, no es posible, a mi juicio, una descomposición histórica a nivel de historia de la tradición Parece proceder de Jesús

Explicación

El texto comienza con una invitación a pedir Ofrece una triple variación que potencia el énfasis Los tres verbos, αἰτέω, ζητέω⁴ y κρούω poseen una dimensión religiosa en el lenguaje judeocristiano se pide o se busca a Dios⁵, se llama a las «puertas de la misericordia»⁶ La invitación se basa en la certeza de que Dios escucha al orante El acento se desplaza en v 8 respecto al v 7, ahora recae en el segundo verbo de cada uno de los tres miembros El traductor griego eligió en dos de los tres verbos el presente para hacer constar que la promesa de escucha de la

2 Cf Introduccion, 58ss

3 Pero cf *infra*, nota 10 ¿encaja la comparacion del pez y la serpiente en Siria, la patria de la comunidad de Mateo?

4 Cf C Westermann, *Die Begriffe fur Fragen und Suchen im Alten Testament* KuD 6 (1960) especialmente 13s

5 Buscar a Dios Jer 29, 13s (paralelo «encontrar»), Is 65, 1 (no buscar – encontrar), Is 55, 6 (paralelo «encontrar»), Eclo 32 (35), 14 hebr , 1 QS 1, 1s, cf 5, 11, sobre la sabiduria Prov 8, 17, 4 Ecd 5, 9s (buscar - no encontrar) Documentos griegos Platón, *Tim* , 28c (el Padre celestial no es fácil de encontrar, asumido en Justino, *Apol* , 2, 10, 6 y en Tertuliano, *Apol* , 46, 9, frente a cualquier artesano cristiano que ha encontrado a Dios), Clemente Alejandrino, *Strom* , 4, 5, 1 = BKV II/19, 13 (oráculo de la pitonisa), Epicteto, *Diss* , 1, 28, 20, 4, 1, 51 (ζητει και ευρησεις como invitacion a la busqueda filosofica) Sobre todo, el pasaje de Platon tan conocido hace comprender por que Mt 7, 7b ha podido tener una influencia historica que en buena parte es independiente del contexto cf *infra*, notas 26-30

6 Uso figurado solo en el judaismo rabínico, documentos en Bill I, 458, Fiebig**, 141

oración no es válida solo para el *esjaton*⁷. El texto lo dice con la mayor amplitud posible: *todo* el que pide, recibe. Cualquier restricción, por ejemplo a determinados grupos de orantes, se opone a su enfoque.

9s La promesa de la escucha aparece ilustrada con dos imágenes. Estas se toman de la vida cotidiana. El pan y el pez forman parte de la alimentación básica de los judíos⁸. La asociación de pan y piedra parece tradicional⁹; además, ambos tienen una figura similar. Otro tanto cabe decir, en cierto modo, de la serpiente y el pez¹⁰. Las dos imágenes se mueven en la oposición de lo «inútil-útil», y no de lo «peligroso-provechoso», como en Lucas. La afirmación de la certeza absoluta de la escucha por parte de Jesús no es nada inaudito para el judío creyente de la época. A diferencia de la fórmula, aún más extremada, de 6, 7s, hay numerosos paralelismos judíos de este texto¹¹. La función de las dos comparaciones no reside, pues, en declarar algo nuevo o en deshacer ciertas expectativas de los hombres. Al extremar y agudizar un conocido principio de fe judío, su función es de tipo retórico¹². Las comparaciones van destinadas a atraer, a interesar al oyente¹³. El recurso estilístico de la reduplicación refuerza el efecto.

7. En arameo no cabe ninguna distinción, hay que contar con un imperfecto o con un participio, y probablemente ambos eran neutrales en el tiempo.

8. Sobre la ingestión de pescado, cf. Krauss, *Archäologie* I, 110s

9. Cf. Mt 4, 3, Prov 20, 17; Horacio, *Sat.*, 1, 5, 91; Séneca, *Ben.*, 2, 7, 1 (*panis lapidosus* como expresión), más documentos en Wettstein I, 270. Cf. además Aristófanes, *Pax*, 119 (los niños piden pan diciendo *πάππας*)

10. Una exposición general sobre las especies de peces existentes en la región del Jordán ofrece H. B. Tristram, *The Survey of Western Palestine The Fauna and Flora of Palestine*, London 1889 no consta, al parecer, la presencia de peces de las especies de las anguilas, las más afines al texto, son en cambio, «most abundant» en lago de Antioquía, *ibid.*, 177. En el lago de Genesaret existe el «pez cuervo», similar al siluro (F. Josefo, *Bell.*, 3, 520). Tanto el pez cuervo como la anguila están prohibidos entre los judíos, a tenor de Lev 11, 10 no habría que insistir demasiado en la similitud entre pez y serpiente

11. AT: Jer 29, 12s; Is 49, 15; Sal 50, 15; Job 22, 27, textos judíos por ejemplo, Midr Ps 4 § 3 (21b), pBer 9, 13b, 7 (ambos Bill I, 453, comparación de Dios con un amigo o patrón que, a diferencia de Dios, se comporta negativamente), LevR 34 (132a) = Bill I, 459 (comparación con un hombre duro de carne y hueso, conclusión *a minore*). Solo *παῖς* v. 8a lleva más allá de los lugares paralelos.

12. La teoría de Julicher sobre las parábolas no se ajusta a todas, pero sí a ésta en el aspecto formal

13. La expresión *τις ἐξ ὑμῶν* es una apelación retórica y no profética

Las comparaciones trabajan con el principio de evidencia. Pero éste no se trasfiere en equivalencia directa al plano teológico, sino que es rebasado con la expresión *πόσῳ μᾶλλον*: el amor de Dios es mucho más cierto aún que el amor del padre terreno. Solo la fe puede expresarse así: el «acceso racional» a la «seguridad creyente»¹⁴ queda superado por la fe. Ya la elección del símil —el padre— presuponía la fe de Jesús en su Padre celestial. No se llega al conocimiento de Dios proyectando una experiencia de amor con los padres terrenos. El que parte de la fe en el Padre celestial puede reconocer en la experiencia —sin duda ambigua— del amor de los padres terrenos un recurso para una referencia orientadora al Padre celestial. La fe en Dios está, pues, al comienzo de esta comparación y no es su resultado. La referencia a la maldad del hombre es un recurso retórico destinado a reforzar la certeza de fe¹⁵. «Cosas buenas»¹⁶ es una expresión tan general que cualquier restricción de la promesa (por ejemplo: *solo* cosas buenas) rompe el ritmo del texto. Al igual que en 6, 7s, el texto trata de estimular la oración «infantil»¹⁷; la certeza de la escucha no hace superflua la oración, sino que la posibilita.

Resumen e historia de la influencia

La confianza incondicional de Jesús en el Padre es patente, una vez más. Tal fe suscita admiración, pero también la crítica¹⁸. Jesús, con «the full magnificency and simplicity of his faith»¹⁹, ¿no es irreal e ingenuo?

(así H. Greeven, «*Wer unter euch...*»: WuD 3 [1952] 100), y aparece en apelaciones a la evidencia (cf. Lc 11, 5; Mt 6, 27 y Zeller, *Mahnspruche*, 84).

14. En enmienda a Zeller, *Mahnspruche*, 130

15. Algo similar a LevR 34 (132a) = Bill. I, 459. La historia de la exégesis habló aquí ocasionalmente (casi solo en el campo protestante) de pecado original (Bengel, 55 «illustre testimonium de peccato originali»; cf. Julicher, *Gleichnisreden* II, 40 «una indelicadeza imperdonable en el siglo XIX»), pero ha señalado por lo general que el texto hace referencia a hombres «malos» en contraposición retórica a un Dios bueno (19, 17).

16. Una expresión rabínica MekhEx 20, 23 (79b) en Bill. I, 459.

17. Se hubiera podido adoptar una actitud crítica: Simón ben Setach reprocha en Ta'an 3, 9 la insistencia «infantil» del orante Honi con su padre.

18. Cf. la declaración ambivalente de Loisy I, 631 «La foi ne connaît pas les scrupules de la théologie»

19. Montefiore, *Gospels* II, 549

Se puede considerar la historia exegética de nuestro texto como un debate de este tema y un intento de referir el texto a la realidad de la vida. Se tiende en general a restringir el alcance del mismo. La restricción se produce en un triple aspecto

a) No toda petición es escuchada. Dios otorga solo cosas buenas. El texto se refiere a cosas espirituales²⁰. Y Dios tampoco accede inmediatamente a la demanda.

b) El núcleo del texto se retrotrae al imperativo del v. 7. Se trata de saber *como* orar. El texto es, así, una invitación a la oración asidua, duradera y perseverante²¹. Si el orante no es escuchado, la conclusión es simple: no se haorado bien. «El que no encuentra, es que no ha buscado»²². En conexión con esta 'parennetización' del texto está asimismo una exégesis difundida del v. 8: la yuxtaposición de términos como pedir, buscar y llamar no suele interpretarse como una yuxtaposición de sinónimos reforzantes, sino como exposición de un *camino* de oración, que puede llevar por ejemplo de la petición inicial a la llamada definitiva a la «puerta» celestial que es Cristo²³. Tales restricciones reflejan experiencias reales. Por eso deben examinarse seriamente, incluso aunque no sean compatibles con la promesa incondicional de Dios expresada en el texto.

c) Más raro es un tercer género de restricción de la promesa del texto. Dios escucha solo a los cristianos y no a judíos y turcos, por ejemplo²⁴. Lo cual está en clara contradicción con el v. 8a (πᾶς) y es expresión de una teología que no tiene presente que la promesa del amor de Dios precede objetivamente a la formación de una comunidad.

20 Juan Crisostomo, 23, 4 = 318 (lo necesario, el don espiritual), Tomas de Aquino, *Lectura* n.º 644 («quod expedit»). Interpretación alegórica del pan, Cristo, la doctrina sagrada, el amor, del pez «intelligentia in dogmatibus, fides» (todo en Tomas de Aquino, *Lectura*, n.º 645). En terminos muy impresionantes, el *Opus imperfectum* cuyo autor —una excepcion en la Iglesia antigua— señala con énfasis que no es posible la practica del sermón de la montaña. Cristo pone a los hombres en manos de aquel para el cual nada hay imposible. Les exige orar «ut quod ex vobis hominibus consummari non potest, per gratiam Dei adimpleatur» (18 = 730).

21 Se subraya especialmente el tesón y la perseverancia (= buscar), la exigencia apremiante y nerviosa (= llamar a la puerta), Juan Crisóstomo 23, 4 = 317.

22 Orígenes, fr. 138, I = 69.

23 Lapide, 177 ofrece una bella visión panorámica.

24 Brenz, 357. Pseudo Clemente, *Hom.*, 3, 56, 2 condiciona la escucha —solo en la formulación mateana— al cumplimiento de la voluntad divina.

La exégesis solo puede aclarar parcialmente nuestra cuestión partiendo de la perspectiva histórica. La certeza de la escucha, patente en *Jesús*, forma parte, junto con su esperanza inquebrantable hasta la muerte, de la llegada del reino de Dios²⁵. Esa certeza fracasó en un sentido superficial. ¿Supone una ceguera ante la realidad? En cualquier caso, Jesús soportó su muerte por la fuerza de esta esperanza. La escucha de la oración significa para *Mateo* la presencia del Señor Jesucristo en su comunidad hasta el fin del mundo (Mt 28, 20). En todo su relato sobre Jesús, *Mateo* pone en claro que al Señor, presente en su comunidad, Dios se lo llevó a la resurrección a través de la pasión y muerte. Para *Mateo* la fe cristiana en la oración no significa en modo alguno que el Padre celestial evite todo sufrimiento a su comunidad y acceda a todas las peticiones en un sentido superficial. Pero este punto no ha sido nunca objeto de reflexión explícita. El evangelista muestra, en cambio, en otro punto el grado de reflexión que supone su teología de la oración: la fe en la oración no es para él un sucedáneo de la verdadera acción humana, sino que forma parte de ésta. El habla de nuevo, muy deliberadamente, al final de la parte principal del sermón de la montaña, como en su centro 6, 6-15, de la petición al Padre. Con la misma deliberación hablará más adelante de la presencia del Señor Jesús en aquel que se arriesga a creer y practica los preceptos (cf 14, 28-31, 28, 19s). La fe en la oración significa la inserción de una vida activa cristiana en la oración al Padre. Esto muestra lo poco que tiene en común la idea mateana de justicia con la justicia de las obras en sentido paulino.

El v. 7a tiene una historia exegética especial²⁶ que es, en buena medida, independiente del texto global y se basa en el horizonte asociativo tradicional de los verbos «buscar» y «encontrar» en la gnosis, el buscar (y nuestro *logion*) pasó a ser el rasgo central de la existencia cristiana. El verdadero gnóstico es aquel que busca al Padre invisible²⁷. La exégesis eclesial afirma, en cambio, que los cristianos son aquellos cuya búsqueda ha tocado a su fin porque han encontrado la «regula

25 Cf la perspectiva escatológica en la cena del Señor Mc 14, 25

26 Cf Brox*, Koschorke*

27 Documentos, sobre todo, en Brox*, 21-25. El evangelio de Tomás 5 lo dice en fórmula extrema: «Te basta con buscar, aunque no encuentres» (C. von Tischendorf, *Evangelia Apocrypha*, reimp. Hildesheim 1966, 144).

fidei», la base de la fe²⁸ Los gnósticos cristianos Clemente y Orígenes, que tuvieron que defenderse de la hostilidad implícita hacia su teología por parte de los eclesiásticos antignósticos, intentaron ligar la búsqueda a la fe eclesial, entre otras cosas entendiéndola como búsqueda en la Biblia, como exégesis²⁹ En una reflexión retrospectiva llama la atención lo siguiente si los gnósticos se presentaron como buscadores, es decir, como personas que caminaban sin cesar incluso en sus sistemas, sin haber accedido aún al Padre transcendente, se comprende su relativa tolerancia frente a los creyentes eclesiales Habría que considerar incluso la variedad de sus sistemas como expresión de su búsqueda y también de su provisionalidad, de un modo nuevo y diferente al de los Padres de la Iglesia³⁰

e) *La regla de oro* (7, 12)

Bibliografía Dihle, A , *Die goldene Regel*, 1962 (SAW 7), Id , *Goldene Regel*, en RAC 11, 930-940, Erikson, E H , *Die Goldene Regel im Lichte neuer Einsicht*, en *Die Rolle des Ethischen in der Psychoanalyse*, Stuttgart 1966, cit según TB, Hamburg 1971, 192-215, Hoche, H U , *Die goldene Regel* ZphF 32 (1978) 355-375 (bibl), Mathys, H P - Heilighenthal, R -Schrey, H H , *Goldene Regel*, en TRE XIII, 1984, 570-583, Merklein, *Gottesherrschaft*, 243-247, Nissen, Gott, 390-399, van Oyen, H , *Die goldene Regel und die Situationsethik*, en J Grundel-H van Oyen, *Ethik ohne Normen?*, 1970 (OF, Kleine ökumenische Schriften 4), 91-135, Philippidis, L , *Die «Goldene Regel» religionsgeschichtlich untersucht* (disertación doctoral), Leipzig 1929, Reiner, H , *Die Goldene Regel Die Bedeutung einer sittlichen Grundformel der Menschheit*, en *Die Grundlagen der Sittlichkeit*, Meisenheim ²1974, 348-379

Más bibliografía ** sobre el sermón de la montaña en Mt 5-7 *supra*, 263ss

12 «Por tanto, todo lo que queráis que os hagan los hombres, hacédselo también vosotros a ellos; porque ésta es la ley y los profetas».

28 Es muy importante la exégesis algo desabrida que hace Tertuliano (*Praescr Haer*, 8-14 = BKV I/24, 660-668) de este pasaje gnóstico clave La invitación a la búsqueda tiene que referirse a los judíos, pues los cristianos ya la han encontrado

29 Clemente Alejandrino, *Strom* , 5, 11-12 = BKV II/19, 126s, 16, 6s = BKV II/19, 131 (buscar con amor), Orígenes, fr 138 II = 70 (búsqueda en la Escritura)

30 Cf Koschorke*, 61-63

Análisis

1 *Redacción* La regla de oro figuraba en Q casi con seguridad, en la sección sobre el amor a los enemigos¹, Mt la desplazó al final de la parte principal del sermón de la montaña. La proposición que sigue («porque ésta² es la ley y los profetas») procede de él, y se refiere al cumplimiento de la ley y los profetas por Jesús en 5, 17 concluyendo la parte principal del sermón de la montaña. Además, el *παντα* reforzador procede de él, quizá también la expresión *οὕτως και*³

2 *Origen*⁴ La «regla de oro» tiene una vigencia universal. Hay pruebas de ella en el confucianismo y en la India, así como en Grecia desde Herodoto, sobre todo en obras no filosóficas, en los retóricos, en colecciones de sentencias y en casi todos los otros géneros literarios. En el judaísmo la regla de oro no se difundió desde una tradición propia⁵. Los primeros documentos aparecen en escritos judeohelenísticos, por ejemplo en la Carta de Aristeas, en Eclo (LXX), en el libro de Tobías, en los Testamentos de los doce patriarcas y en Filón⁶. Los documentos no cristianos presentan con preferencia la regla de oro en formulación negativa «Lo que no quieras que te hagan, no lo hagas a otros». Pero también se dan formulaciones positivas⁷. El nexo de la regla de oro con el precepto del amor al prójimo (Lev 19, 18) es ya judío⁸. Esto es

1 Discrepa Polag, *Fragmenta*, 36

2 *Οὕτως γὰρ* con remisión a la Escritura también en 3, 3 (redaccional), cf 26, 28

3 Sobre *πᾶς* (*παντα ὅσα*) y *οὕτως* (*και ὑμεῖς*) cf Introducción, p 58ss. El adjetivo *παντα* era tan importante para Mt que éste asumió la disonante correspondencia *παντα ὅσα – οὕτως*

4 El material lo recoge Philippidis*, mas escuetamente Dihle, *Regel**, 8-13, 82-85, 95-102, Id., RAC*, 933-937. Agustín, *De Ordine*, 2, 25 = PL 32, 1006 «vulgare proverbium»

5 ¿No se ajusta su carácter abstracto al pensamiento judío-sapiencial?

6 Tob 4, 15, *Carta de Aristeas*, 207, Eclo 31, 15 LXX, Test N hebr 1, 6, Ahikar arm B 53, Filon, *Hypothetica* = Eusebio, *Praep Ev*, 8, 7, 6, TgJ I Lev 19, 18, Pseudo Menandro 39 (referido al adulterio), esl Hen 61, 1, bShab 31a, Abot RN 15 (comienzo, referencia al honor del prójimo), 16 (comienzo, referencia a la casa y la mujer del prójimo), *Muerte de Moises* = Wunsche, *Lehrhallen I*, 151 (palabras de Moises), la mayoría de los pasajes en Bill I, 460 y 357

7 Formulaciones positivas, por ejemplo, en Dion Casio, 52, 34 39, Isocrates, *Ad Nicocleam* (Cipr), 49, esl Hen 61, 1, Ahikar arm B 53, cf también *Carta de Aristeas*, 207, Dihle, *Regel**, 103 la versión positiva es «tan acreditada» como la negativa

8 Una cierta afinidad general entre Lev 19, 18 y la regla de oro se desprende de la expresión «como a ti mismo». Eclo 31, 15 es afín en la versión hebrea a Lev 19, 18, y en la versión griega sufre la influencia de la regla de

importante porque es un principio de correspondencia puramente formal que luego debe y puede realizarse de modos muy diversos en cuanto al contenido. Ya Hillel transmitió una anécdota que entiende la regla de oro como suma de la *torá*⁹

Explicación

Este principio clásico de la sabiduría universal aparece en la *fuentes de los logia* en relación con el precepto de Jesús sobre el amor a los enemigos. Resulta ahí un tanto sorprendente: Lc 6, 32-34 aclara la problemática del principio de la reciprocidad: «Si amáis a los que os aman», ¿qué mérito tenéis? Eso lo hacen también los pecadores y los paganos (cf. Mt 5, 47). Pero exactamente este principio de reciprocidad aquí rechazado subyace en la regla de oro. No obstante, la regla de oro de Lc 6, 31 se interpretará como un imperativo¹⁰. En cuanto al contenido, la regla de oro debe practicarse partiendo del amor a los enemigos. Pero es mucho menos radical y más bien una «pedagogización», no exenta de problematización, del precepto de Jesús sobre el amor a los enemigos¹¹. Si Jesús la hubiera asumido realmente, habría quedado por debajo de su propia radicalidad.

oro según Dthle, *Regel**, 83s. TgJ I a Lev 19, 18 agrega la regla de oro al precepto del amor al prójimo. Hay también un nexo con el precepto del amor al prójimo en *Muerte de Moisés* (*supra*, nota 6), cf. Berger, *Gesetzesauslegung* I, 134

9. bShab 31a un pagano se acerca a Hillel y le exige que le enseñe toda la *torá* mientras se sostiene sobre un pie. El hombre había sido despedido antes por Shammai. Hillel lo hace prosélito, le formula la regla de oro y termina con las palabras «¡Anda y aprende!» Un relato similar de Aquiba en Aboth RN vers. B 26, cf. Nissen, *Gott*, 397

10. Dthle, *Regel**, 113s, interpreta Lc 6, 31 como constatación 'Así actuáis vosotros (pecadores)'. Esto apenas es posible: a) por la partícula καὶ inicial unida al imperativo de 27-30, b) en virtud de Lc 3, 11, 10, 37, 17, 31, 22, 36

11. También Hillel (*supra*, nota 9) «pedagogiza» cuando resume toda la *torá* en la regla de oro. Hay que preguntar asimismo si ese resumen no reduce indebidamente la *torá*, cf. las consideraciones de Nissen, *Gott*, 390-399. Objetivamente es imposible «sustituir» la *torá* por la regla de oro para un pagano, al igual que Mt 7, 12 no «resume» las antítesis. Interpretando *in optima parte*, Nissen hace notar que Hillel construye un «puente de emergencia» para los paganos (399), basándose en eso, Hillel puede decir después «¡Anda y aprende!»

No hay que otorgar un peso decisivo al hecho de que la regla de oro aparezca formulada en la tradición sinóptica en términos positivos y en Hillel en términos negativos¹². La formulación positiva sugiere al interpelado una iniciativa propia, mientras que la versión negativa puede acabar en mera pasividad; pero los lugares paralelos muestran que el contenido es mucho más decisivo que la versión positiva o negativa: según sea el contenido, el sentido de ambas versiones puede ser muy diverso¹³. La formulación positiva no es en sí algo cristiano, al igual que la negativa¹⁴. La historia de la recepción en la Iglesia antigua muestra, sobre todo, que se podían aceptar ambas formulaciones más o menos a discreción¹⁵. Así, pues, la Iglesia antigua no vio nada de particular en la versión positiva.

Interpretar Mt 7, 12 no significa, pues, indagar el sentido del texto en sí. Lo que hemos de buscar es el sentido que tiene la

12 Según Jeremias, *Teología del nuevo testamento* I, 248 Jesús conecta con Hillel, siendo su formulación positiva una superación deliberada de Hillel. «Una tesis audaz!»

13 Aquí se da un caso típico donde los prejuicios antijudíos distorsionaron la mirada para ver la realidad a muchos exegetas, sobre todo de los siglos XIX y XX. Ejemplos para Zahn, 309, la versión negativa de Hillel, muestra «lo que podía permitirse el israelita, sin llegar a tropezar con la ley», mientras que Jesús expone la voluntad de Dios en el AT, según Bischoff**, 93, la diferencia entre Hillel y Jesús es tan grande como la existente entre *neminem laede y omnes iuva* «El que mejor puede cumplir el precepto de Hillel es el muerto en su fosa. El precepto de Jesús solo puede cumplirlo la persona llena de una energía ético-religiosa viva». Sobre la necesaria réplica judía informa Mathys*, 572 *tempi passati?*

14 Dihle, *Regel**, 107, recoge el material. Ya Did 1, 2 y Hech 15, 20 28 Codex Bezae formulan de nuevo negativamente.

15 G. Hunold, *Identitätstheorie. Die sittliche Struktur des Individuellen im Sozialen*, en *Handbuch der christlichen Ethik* I, Basel-Wien-Gutersloh 1978, 194s, distingue tres posibilidades de comprensión partiendo de diversos tipos fundamentales de relación interaccional: a) la interpretación egocéntrica, encaminada a instrumentalizar al semejante en provecho propio, b) la interpretación que otorga igual derecho al semejante con el fin de llegar a un arreglo con él, c) la exigencia suprema del amor, determinada por un «sí» fundamental. Refiere la interpretación: a) a la versión negativa y la interpretación b) a la versión positiva. De modo similar distingue Reuter, *Orientierung***, 100, la formulación negativa como una moral de lucha y la positiva como expresión de una competición más sublime («con ella se puede vender uno ventajosamente con arreglo al principio calculador 'si tú a mí, entonces yo a ti'»). Las diferenciaciones muestran la adversidad de interpretaciones que admite la regla de oro. En todo caso, las diferencias no dependen, a mi juicio, de la versión positiva o negativa.

regla de oro formulada positivamente en el contexto del sermón mateano de la montaña, y a la inversa, la dirección interpretativa que revela para el sermón mateano de la montaña. De ese modo caen por tierra diversas posibilidades interpretativas que serían posibles a un nivel literal. No se puede interpretar la regla de oro en su contexto mateano en el sentido de un «egoísmo ingenuo» o incluso menos ingenuo¹⁶: lo que quisiera experimentar yo mismo, motiva mi acción, como señaló Schopenhauer en su crítica a Kant: «De ese modo mi egoísmo se decide desde este punto de vista en favor de la justicia y del amor a los hombres; no porque tenga que *practicarlos*, sino porque desea *experimentarlos*»¹⁷. En su contexto mateano, la regla de oro tampoco es expresión de una moral combativa¹⁸ o de una mentalidad taliónica que puede volverse contra el semejante. Expresión clásica de esta mentalidad es el epitafio de Apusulena Geria¹⁹: «Quod quisque vestrum optaverit mihi, illi semper eveniat vivo et mortuo» (lo que cada uno de vosotros desee para mí, le sobrevenga en vida o después de la muerte): ¡He aquí una formulación «positiva» de la regla de oro! Por último, la regla de oro, en el contexto mateano, no es expresión del derecho natural o de una conducta fundamentalmente racional. Aunque incluye el momento de la transparencia, incluso de la evidencia, su significado no se reduce a eso en el contexto del sermón mateano de la montaña.

Encontramos aquí una línea capital en la *historia de la influencia cristiana*²⁰ de Mt 7, 12. La regla de oro responde al derecho natural, que la ley y el evangelio presuponen en común: «El bien obrar y el bien pensar son la ley natural; y cuando se cumple ésta, se cumple también la ley mosaica, pues consistía en eso»²¹. Como parte del derecho natural, la regla de oro se convierte en fundamento del derecho canónico²².

16. Bultmann, *Tradition*, 107

17. A Schopenhauer, *Preisschrift uber die Grundlage des Moral*, en *Samtliche Werke* VI (Reclam-Ausgabe), 279 (§ 7 comienzo).

18. Reuter, *Orientierung***, 100

19. En Wettstein I, 341.

20. Lo más importante, en Heiligenthal* y en Schrey*. Un breve resumen ofrece van Oyen*, 96-106

21. Orígenes, fr. 142 = 72; en la exégesis griega es especialmente impresionante Focio, fr. 29 = Reuss, 283s.

22. *Decretum Gratiani* precediendo a I, 1 = PL 187, 30

También en la exégesis de la Reforma se mantiene esta idea²³ y resulta especialmente importante en la filosofía inglesa, francesa y alemana de la Ilustración²⁴ Esta línea básica sigue influyendo hasta hoy, cuando la «humanitas» y la «christianitas» se reconcilian en nombre de la regla de oro. Jesús no quiso aquí «decir nada nuevo, sino algo antiquísimo, nada original, sino de validez universal, nada sorpresivo, sino esclarecedor, indiscutible e ineluctable Jesús es solo el mensajero de una verdad eterna que se reconoce siempre y en todas partes y por todos los hombres, *semper et ubique et ab omnibus*»²⁵

Pero el *debate ético reciente* ha puesto en claro que la regla de oro no puede ser directamente un principio ético normativo Sin duda puede expresar que «nuestro ser humano se realiza siempre comunicativamente, es decir, como relación mutua, como intercambio con otros»²⁶, mas no tiene carácter normativo. Para H van Oyen, por ejemplo, la regla de oro es importante porque está referida a la situación concreta y deja las decisiones «al hombre que se realiza a sí mismo en el encuentro con el prójimo»²⁷ Dicho de otro modo, *la regla de oro tiene que presuponer ya un criterio de acción*²⁸ En efecto, «no contiene la razón de los deberes para consigo mismo ni de los deberes de amor para con los demás (pues más de uno objetará que los otros no tienen obligación de favorecerle, pues él se exime de hacerles el bien) ni, finalmente, de los deberes por culpabilidad mutua, ya que el delincuente argumentará por esta razón contra los jueces que le sancionan»²⁹ Por eso Kant extendió la regla de oro, más allá del prójimo, a *todos* los hombres, y convirtió el imperativo categórico formulado universalmente en principio de la acción humana

23 Lutero, *Kleine Galatervorlesung zu Gal 5, 14* = II, 219, Melanchton, 164s resume acertadamente los ocho preceptos básicos de su orden de derecho natural

24 Schrey*, 577s remite a Th Hobbes, *Leviathan*, cap 15, Berkeley, Shaftesbury, J St Mill, Thomasius, Voltaire y Leibniz

25 Stauffer, *Botschaft*, 59, cita 57 La introducción de la versión negativa en la tradición posneotestamentaria es para él una parte de la rejudaización del mensaje de Jesús La tesis pertenece a los mencionados en nota 13

26 Reuter, *Orientierung***, 99 Lo moderno es interpretar la regla de oro como superación del autoaislamiento y de la autorreferencia del hombre y como reconducción del discípulo de Jesús al Tú (Soiron**, 422) La referencia al semejante es común a todas las formulaciones, incluso las no cristianas

27 Van Oyen*, 136, siguiendo a éticos de situación como P Lehmann y J Fletcher

28 Schrey*, 578 declara que la regla de oro «no da un criterio de acción, sino que lo presupone», siguiendo a Leibniz (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*)

29 I Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en *Werke* IV (ed E Cassirer), Berlin 1913, 288, nota 1 (sección II) (trad cast. *Fundamentacion de la metafísica de las costumbres*, Madrid 1990)

También la exégesis cristiana tuvo conciencia de este problema Agustín señala que muchos traductores habían intercalado en la regla de oro el vocablo *bona*, de suerte que el texto quedaba así «todo lo bueno que queréis que os hagan los hombres» , para que el contenido de la acción recíproca no fuesen cosas indignas, como por ejemplo comilonas o francachelas³⁰ Por eso, en la historia de la exégesis de Mt 7, 12 se antepuso desde el principio el precepto del amor al prójimo como premisa para la regla de oro Ya la *Didagé* propone el amor al prójimo, en este sentido, como contenido último de la doctrina, y Zwinglio formula la idea con un magnífico símil: «Cristo endulzó con el amor el mandato de la naturaleza»³¹

¿Qué sentido atribuye, pues, el sermón de la montaña a la regla de oro? La destaca con el añadido «ésta es la ley y los profetas» y la convierte en principio fundamental. Mateo remite a 5, 17, donde Jesús declara cumplir con su vida y enseñanza la ley y los profetas. Al volver sobre esto, pone de relieve que ese cumplimiento se traduce, en cierto modo, en la práctica de la regla de oro. Ese añadido da una primera indicación de lo que podría ser el contenido de la regla de oro: no concuerda solo con el pensamiento cristiano primitivo en general (Gál 5, 14; Rom 13, 8-10; Sant 2, 8), sino especialmente con la idea mateana (22, 40) de relacionar primariamente el cumplimiento de la ley con el amor La expresión «ley y profetas» tiene aquí el mismo significado que en 5, 17; se refiere primariamente a la voluntad de Dios³², proclamada en ambos y que se cumple mediante la obediencia.

El evangelista es parco al aclarar la regla de oro con interpretaciones. La partícula οὐν parece ser un mero enlace débil³³, que presenta quizá la regla de oro como recapitulación de toda la parte principal 5, 17-7, 11³⁴. Entonces pasa de nuevo a primer

30 Agustín, *Civ Dei*, 14, 8 = BKV I/16, 755s Hoche*, 362s ilustra esto con el ejemplo del huésped bebido al que el anfitrión tiene que prohibir la conducción de su coche, aunque a él mismo le gustaría utilizar el coche en esa situación

31 Did 1, 2s, Justino, *Dial*, 93, 2s, Clemente Alejandrino, *Paed*, 3, 12 (88,1) = BKV II/8, 211, *Ep Apostolorum*, 18 (29) = Hennecke³ I, 135 La cita de Zwinglio procede de *Von gotlicher und menschlicher Gerechtigkeit*, 10 (= Hauptschriften 7, 1942, 62)

32 Cf sobre 5, 17-20, p 236

33 Οὐν como enlace débil también en 10, 32, 12, 12, y 18, 29

34 Ya Bucer, 76D hace notar la referencia de 7, 12 a 5, 17

plano el precepto del amor, que con la petición de perdón del Padrenuestro y su prolongación en 7, 1-5 es tan relevante en la parte principal del sermón de la montaña. Esto es el «preámbulo» básico de la regla de oro en el evangelio de Mateo. Esto coincide con la interpretación del precepto del amor en la fuente de los *logia*, pero también con el pensamiento judío, del cual procede Mateo³⁵.

Esto significa que la regla de oro se radicaliza partiendo del sermón de la montaña. Todo lo que el amor y los preceptos de Jesús exigen, todo sin excepción, hay que hacerlo a las otras personas. Πάντα adquiere su sentido en el contexto del perfeccionismo mateano. Se trata de una justicia mejor y del precepto de perfección (5, 20.48) que establece aquel que enseña a sus discípulos a observar «todo lo que os he mandado» (28, 20). Partiendo del «preámbulo» mateano, es importante también la formulación positiva de la regla de oro³⁶, que sostiene que la praxis cristiana debe ser una acción emprendedora y no reactiva. El cristiano debe empezar amando, como exigen a los preceptos de Jesús, por ejemplo en 5, 38-48. Partiendo del sermón de la montaña, la regla de oro es mucho más que un mero «common-sense». Reuter lo formula acertadamente: «Solo el evangelio (hace de oro) correctamente la regla de oro»³⁷.

Pero esto significa también que la regla de oro interpreta a su vez el sermón de la montaña: ella hace ver, con su formulación general, que en el sermón de la montaña se proclama una suma

35. Cf *supra*, nota 8. Tampoco en Hillel, que por una parte enseña al pagano la regla de oro y, por otra, legó el principio «sé de los discípulos de Aarón, amante y buscador de la paz, que ama a los seres humanos y los guía hacia la *torá*» (Ab 1, 12), encajaría mal una combinación de la regla de oro y el amor.

36 Hoffmann-Eid, *Jesus*, 150, acierta al declarar que la regla de oro de Mateo «apunta a un cambio de conducta» y por eso debe formularse en términos positivos. Hay que decir, pues 1. la formulación positiva de la regla no es originalmente cristiana; 2. a pesar de ello, es importante que la tradición de Jesús adopte la formulación positiva; 3. el olvido de esto fue frecuente en la tradición cristiana primitiva, que suele recurrir a la formulación negativa.

37 Reuter, *Orientierung***, 103. Pero Reuter olvida, a mi juicio, en su interesante artículo que «la formulación de la regla, fiel trasunto de la relación de intercambio» (*ibid.*), no es aún una «ética del reinado futuro de Dios». Debe su fuerza, no a la llegada del reino de Dios, sino a su evidencia racional. Pero es verdad que esta interpretación racionalmente lúcida del sermón de la montaña no significa una obvedad, sino una apertura activa al semejante y a sus deseos

de la justicia cristiana destinada a determinar toda la vida de los cristianos. Recuerda, una vez más, que las distintas enseñanzas del sermón de la montaña eran ejemplos concretos de perfección, que deben situarse en un horizonte que abarque la vida entera. Excluye la restricción de que se trata *solo* de los preceptos mencionados allí y afirma el momento de libertad y de «autonomía»³⁸ del hombre para inventar incluso el contenido del sermón de la montaña a la luz del amor. Lo que se desea para sí mismo, puede servir de ayuda en el descubrimiento de la conducta exigida por el amor en una situación concreta. El sermón de la montaña no es una serie de normas que definen legalmente al cristiano. Su significado último es que el horizonte de la acción cristiana es universal: los *seres humanos* son sus interlocutores, el sermón de la montaña no persigue, pues, una ética que solo haya de practicarse en el recinto protegido de la comunidad cristiana.

Resumen

Hay que preguntar con toda cautela si la regla de oro no encierra en sí una cierta evolución y cambio de los preceptos jesuáticos. Su evidencia no es la del precepto del amor a los enemigos o de la renuncia a la violencia. En esos casos la adhesión interna del oyente a la verdad de los preceptos se basaba en el contraste que éstos implicaban con su propia experiencia: para el hombre implicado en la mentira, la violencia y el odio, los preceptos de contraste de Jesús encerraban un poco de esperanza en un hombre nuevo y mejor, al comienzo del reino de Dios.³⁹ Pero la regla de oro es también plausible sin escatología, porque reserva un puesto al propio yo en la «relación de intercambio»⁴⁰ del dar y el recibir propia del amor.

Dejo abierta la cuestión de si Mateo fue consciente de que la regla de oro no es solo un compendio, sino también un intento de traducción de los preceptos radicales de Jesús a una situación de escatología distendida, no marcada ya directamente por el

38 Nissen, *Gott*, 392: la única premisa de la regla de oro es una premisa formal, la de la autonomía del hombre.

39 Cf. *supra* 413-416, 434.

40 Reuter, *Orientierung***, 103.

inicio del reino de Dios. Las exigencias ejemplares, radicales, determinadas por el contraste entre reino de Dios y mundo se convierten aquí en la exigencia universal de amor dinámico, activo, a cada ser humano. Enseña a todos los hombres a no considerar a los demás de antemano —con actitud maniquea, no cristiana— como irremediabilmente malos.

La regla de oro parece dar pie aquí a una sugerencia sobre una posible práctica actual del sermón de la montaña. Interpreta las exigencias radicales de Jesús en la línea de un «amor *inteligente* a los enemigos»⁴¹. Por eso es importante para la traducción de las exigencias de Jesús a una conducta racionalmente comunicable; por ejemplo, al plano político⁴². Pero deja también en claro que este intento de traducción no incluye la totalidad de las exigencias de contraste de Jesús. La regla de oro es plausible a nivel intramundano; es un intento de esbozar unas perspectivas racionales partiendo del precepto radical del amor de Jesús; pero el precepto del amor a los enemigos respondía al amor radical de Dios al mundo y significaba la invitación a implantar en él signos de esperanza. La práctica activa, racional y comunicable del compromiso juicioso que es la regla de oro puede estimularse con tales signos de contraste, pero no se identifica con ellos.

3. *Exhortaciones finales* (7, 13-29)

Suele dividirse la conclusión del sermón de la montaña en tres secciones¹: los dos caminos (7, 13s), la advertencia sobre

41. La formulación programática de C. F. von Weizsäcker sobre el «amor inteligente a los enemigos» se ajusta, pues, directamente a la regla de oro, pero sólo indirectamente al amor a los enemigos que predicó Jesús. Cf. *supra*, 446s.

42. En este punto coincido con los resultados de las interesantes reflexiones de Erikson* sobre la regla de oro, esbozadas desde un ángulo totalmente distinto. Erikson exige (213-215) «Cuando una nación se concibe como un individuo colectivo, puede tomar conciencia de que su tarea es mantener la reciprocidad (que para Erikson es un principio fundamental en el desarrollo del propio yo por medio del otro) en las relaciones internacionales. Porque la única alternativa a la lucha armada parece ser el esfuerzo por activar en el interlocutor histórico aquello que le refuerza en su propio desarrollo, como refuerza al activante en el suyo: *el desarrollo hacia una futura identidad común* (124s, subrayado mío).

1. También es posible una introducción en cuatro secciones, como hacen Radermakers *ad loc*; Strecker, *Weg*, 137s, nota 4; y W. Nicol, *The Structure*

los falsos profetas (7, 15-23) y el símil de la construcción de la casa (7, 24-27). Formalmente la primera y segunda perícopa aparecen ligadas por las palabras εἰσερχομαι (13[2×].21) y πολλοί (13.22), y la segunda y tercera por la palabra ποιέω (en total 9×). De ese modo se sugieren ya las tendencias fundamentales de la sección: se trata de la exhortación final a la comunidad para la práctica cristiana. Posee un carácter fundamental: las tres secciones establecen contraposiciones antitéticas (camino ancho/camino estrecho, o puerta ancha/puerta estrecha; frutos buenos/frutos malos; los que hacen la voluntad de Dios/los que hacen la iniquidad; casa con cimientos de piedra/casa con cimientos de arena). Siempre se trata del juicio final. Domina el aspecto negativo, la advertencia ante la catástrofe. El final del sermón de la montaña se ajusta a la conclusión de casi todos los discursos mateanos, que suelen terminar con una referencia al juicio inminente sobre la comunidad². Mateo realizó de modo consecuente este principio estructural que se encuentra también germinalmente en Q y en la *Didajé*³.

La sección aparece homogénea también desde la crítica de las fuentes. En el texto subyacen dos secciones de la fuente de los *logia* que el evangelista refunde: la primera es el final del discurso del llano (v. 16-19.21.24-27), la otra es la parenesis escatológica de Lc 13, 23-29 (v. 13s.22s), cuyo *logion* final Lc 13, 28s, no utilizado, añadirá el evangelista en la próxima ocasión: Mt 8, 11s.

of Matthew seven Neot 11 (1977) 77-90, especialmente 87s y fas. 17. Es importante para esta propuesta, que divide los v 15-23 en las dos secciones 15-20 y 21-23, la correspondencia v 16a/20.

2 13, 50· llanto y rechinar de dientes. 18, 34s; 24, 49s, 25, 11s.24-28 41-46 (los aspectos negativos se mencionan en todas estas parábolas al final).

3. Bornkamm, *Enderwartung*, 15, presume, basado en el paralelismo existente entre los discursos mateanos y la *Didajé*, «un esquema catequético fijo». Habría que remitir además a la fuente Q, que concluye, tanto en distintos discursos (por ejemplo, Lc 6, 47-49; 7, 31-35) como globalmente (Lc 17, 23-37), con el anuncio del juicio (cf. Luhrmann, *Redaktion*, 93-97). Pero los tres escritos se hallan en una dinámica de tradición común y dependen unos de otros, de forma que habría que hablar más bien de una continuidad de la parenesis cristiana

a) *La puerta estrecha y la puerta ancha* (7, 13s)

Bibliografía Denaux, A , *Der Spruch von den zwei Wegen im Rahmen des Epilogs der Bergpredigt*, en J Delobel (ed), *Logia (Mem J Cop-pens)*, 1982 (BETHL 59), 305-335, Hoffmann, P , Παντες ἐργαται ἀδικίας *Redaktion und Tradition in Lk 13*, 22-30 ZNW 58 (1967) 188-214 Jeremias, J , Πυλὴ κτλ , en ThWNT VI, 920-927, Marguerat, *Jugement*, 175-182, Mattill, A J , «*The Way of Tribulation*» JBL 98 (1979) 531-546, Michaelis, W , Ὁδὸς κτλ , en ThWNT V, 42-118, Zeller, *Mahnsprüche*, 139-142

Más bibliografía** sobre el sermón de la montaña en Mt 5-7 *supra*, 263ss

13 «Entrad por la puerta estrecha.

Porque ancha es la puerta¹

y amplio el camino

que lleva a la perdición,

y muchos entran por ellos.

14 Qué² estrecha es la puerta

y qué penoso el camino

que lleva a la vida,

y pocos son los que lo encuentran».

Análisis

1 *Estructura* Salvo 13a, el *logion* consta de dos partes formalmente paralelas Pero hay dificultades las imágenes de la puerta y del camino aparecen meramente yuxtapuestas, la conclusión del v 13 se refiere a la puerta y la del v 14 no está clara en su referencia³ El nexo entre puerta y camino es incierto ¿Se trata de una puerta de entrada a un determinado camino⁴? Así lo indicaría el orden sucesivo de las ima-

1 La ausencia de πυλὴ en varios mss en 13b y 14a da quizá mayor rigor a la imagen un camino que lleva a una puerta

2 Τι (en lugar de ὅτι) es *lectio difficilior*, aunque peor documentada La formulación no es, a mi juicio, un semitismo (Bl-Debr-Rehkopf § 299, nota 4, Black, *Muttersprache*, 123s, las construcciones afines con τίς son hebreas y en los LXX están todas construidas con verbo y no con adjetivo), sino vulgar (griego moderno τι καλά = que hermoso)

3 ¿Se ha encontrado el camino, la puerta o la vida?

4 Klostermann, 69, Hoffmann (1970)**, 100, en la Iglesia antigua por ejemplo, Pseudo Clemente, *Hom* , 7, 7, 3 (puerta = fe/increencia)

genes ¿O la puerta es la puerta de acceso a la vida al final del camino⁵⁹ Así lo indicarían los temas paralelos ¿O puerta y camino son sinónimos⁶⁰

2 *Redacción y fuentes* El texto presenta escasas palabras comunes con Lc 13, 23s, no obstante es seguro, a mi juicio, que Mt utilizó Q⁷ Lc hizo en 13, 23-29 una breve composición secundaria que trata de la entrada en el banquete celestial para comer con Abrahán, Isaac y Jacob Como solo puede utilizar para ello el tema de la puerta, es lógico que haya abreviado el *logion*⁸ Pero también cabe pensar que el *logion* originario de Q hablara solo de puerta estrecha y de los muchos que quieren entrar por ella y los pocos que lo consiguen⁹ Entonces Mt habría añadido al símil de la puerta el símil del camino (v 13c y 14b) Esto no se puede demostrar a nivel filológico¹⁰ Pero otras reflexiones inclinan a esta segunda propuesta

a) El tema de las dos puertas es relativamente escaso en textos judíos¹¹, en cambio, la contraposición de los dos caminos es un *topos*

5 Por ejemplo, Jeremias*, 922, 17ss, en la exégesis de la Iglesia antigua por ejemplo, *Opus imperfectum*, 18 = 735 (las dos puertas son Cristo y el diablo, los pecados o las buenas obras llevan al diablo o a Cristo respectivamente), Maldonado, 161 (la puerta es la entrada en el reino de Dios, ¡correcto!)

6 Así lo expone la mayoría, por ejemplo, Michaelis*, 72, 16ss, Schweizer 118 («doble comparacion»), Gundry, 127, Guelich**, 388, Marguerat, *Jugement*, 177

7 Porque Lc 13, 23-29 fue utilizado reiteradamente en Mt 7, 13s 22s, 8, 11s

8 Lc habla además de θύρα (de la sala del festín) Suponen la reducción de un texto Q mas amplio por Lc Schulz, Q, 309 311, y Zeller, *Mahnsprüche*, 139

9 Cf la reconstrucción en Polag, *Fragmenta*, 68, para la fundación, Hoffmann*, 195s, Denaux*, 318-323, 327-329 El orden puerta-camino, inadecuado a nivel metafórico (cf *supra*, 397 y nota 15-17), se hace más comprensible si el tema del camino se agrega secundariamente al tema de la puerta

10 Por eso Marguerat, *Jugement*, 175, intenta atribuir la ampliación a QMt, pero encuentra entonces la dificultad de que la redacción en QMt, también indemostrable, se ajusta perfectamente a la teología del evangelista

11 De dos puertas habla Test Abr vers B 8 (una puerta grande y otra pequeña αἱ εἰς τὴν ζωὴν καὶ εἰς τὴν ἀπωλείαν, presumiblemente se hace referencia a las puertas del paraíso, cabe suponer glosas cristianas en este escrito), *Tabla de Cebes*, 15 (= J T Fitzgerald-L M White, *The Fabula of Cebes*, 1983 [TeTr 24], 13s), habla del camino estrecho y difícil que lleva a la pequeña puerta de la verdadera educación Los pasajes 4 Esd 7, 6-9 mencionados en Bill I, 463 (parábola de una espléndida ciudad con una entrada estrecha y un camino unico y angosto que conduce a ella entre precipicios), Pesiq 179b (senda de la vida y puerta de acceso a la vida del mundo futuro, mas no dos caminos ni dos puertas) y Pirqé Rel 15 (muy posterior, dos caminos

de la parenesis que figura en muchos textos judíos¹². Mateo habría completado la frase sobre la puerta estrecha, que él encontró en la tradición, con un *topos* parenético conocido. Exactamente la misma complementación aparece en el *Testamento de Abrahán*¹³.

b) La extraña interrupción de los dichos sobre la puerta (7, 13abd) por un dicho sobre el camino (7, 13c) se explica mejor como adición posterior de esta metáfora.

c) La adición corresponde teológicamente a la posición de Mt. Este utiliza también en otros pasajes la metáfora del camino en sentido ético (21, 32 red., cf. 22, 16 trad.). La idea del camino de perfección que recorre la comunidad es fundamental para él.

d) El *parallelismus membrorum* semitizante es un elemento estilístico de Mateo¹⁴. De «encontrar» la vida (ψυχή!) habla Mt redaccionalmente en 10, 39; 16, 25.

e) Se puede mostrar incluso, probablemente, que la idea de los dos caminos fue conocida en la comunidad mateana. Did 1, 2-5 adopta una parenesis sobre los dos caminos que es inequívocamente tradicional y no está aún influida por Mt. Dado que la *Didajé* procede de una co-

y cuatro puertas en el camino del mal) son sustancialmente diversos. La contraposición de las dos puertas es, pues, totalmente original y carece de modelos judíos. Quizá sea simplemente una consecuencia que se plasmó literariamente en Mt por la adición del tema de los dos caminos.

12. La contraposición de dos caminos es frecuente en el área griega y judía. En el área griega tiene su raíz en la fábula de Hércules que tiene por escenario una bifurcación de caminos (Pródico en Jenofonte, *Mem*, 2, 1, 21-34) y en Hesiodo, *Op.*, 287-292, siguiendo a Hesiodo se interpretaron los dos caminos, generalmente, como el camino fácil para la κακία y el camino difícil para la ἀρετή (así también en Filón). A nivel veterotestamentario el tema aparece en la contraposición del camino de los justos y de los impíos, sobre todo en Salmos y Proverbios. En el judaísmo primitivo y en el rabinismo hay escasos documentos. Cabe hablar de una forma parenética en Test A 1, 3-6, 6 y Did 1, 2-5, 2 par Bern 18, 1-20, 2; pero ambos textos son diversos entre sí. No habría que hablar, pues, de una forma didáctica fija, y menos de una instrucción bautismal judía (A. Seeberg, *Die beiden Wege und das Aposteldekret*, Leipzig 1906, 1-38). El material aparece expuesto globalmente en Michaelis*, especialmente 43-46 53-55.56-60.61s.98-101, sobre el estado de la investigación cf. J. Becker, *Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen*, 1970 (AGJU 8), 365-369, W. Rordorf, *Un chapitre d'éthique judéo-chrétienne: les deux voies*: RSR 60 (1972) 109-128; M. J. Suggs, *The Christian Two Ways Tradition: Its Antiquity, Form and Function*, en D. Aune (ed.), *Studies in the New Testament (FS A. Wikgren)*, 1972 (NT.S 33), 60-74.

13. Test Abr vers. A 11: la complementación de los dos caminos está determinada por la formulación de Mt. Sobre la vers. B, cf. *supra*, nota 11.

14 Cf. Introducción, p. 54ss

munidad de línea mateana, podemos presumir que Mt amplió la sentencia de la puerta estrecha, procedente de Q, con un *topos* corriente en su propia comunidad. Su redacción sería entonces totalmente «tradicional». El aplicó a su comunidad el texto previo de Q dentro del estilo de la paréntesis familiar.

3 En torno al *origen* del *logion* sobre la puerta estrecha no cabe formular ya ninguna afirmación.

Explicación

- 13 Πύλη es la puerta de una ciudad o del templo, a diferencia de θύρα = puerta de una casa. No hay que imaginar la puerta de la ciudad antigua, con el gran portón principal y las puertas laterales, más estrechas, las dos puertas mencionadas por Mt conducen a diversos puntos. La imagen de la puerta sugiere diversas posibilidades de asociación: las puertas de la ciudad celestial¹⁵, el recuerdo de la entrada de los justos por la puerta del templo¹⁶, las puertas del paraíso terrenal, las puertas de la vida¹⁷. Pero entonces resulta extraño hablar de puerta estrecha. Por eso hay que fundamentar el imperativo del v. 13a. La fundamentación, se plantea en términos negativos: la puerta ancha supone un camino ancho, que conduce a la perdición. Es obvio pensar que el andar por un camino ancho resulta agradable, pero el texto no lo dice explícitamente. El camino ancho lleva a la perdición. Mateo se atiene aquí al uso lingüístico judío, que bajo la influencia de Dt 30, 19 y de Jer 21, 8 contrapone el camino de la muerte y el de la vida¹⁸. Es preciso, pues, elegir entre dos modos de vida antagónicos.
- 14 Frente al camino ancho aparece el ὁδὸς τεθλιμμένη. La expresión no significa camino estrecho, angosto, como suele

15 Ap 22, 14, 4 Esd 7 *supra* nota 11), Is 26, 2. Textos sobre las puertas del cielo (para nubes, lluvia, etc.) y las puertas del trono de Dios en J. Jeremías, Θύρα, en ThWNT III, 177, 3ss.

16 Especialmente, Sal 24, 7-10, 118, 19s, sobre el templo celestial. Test L 5,1.

17 Test Abr vers. B 8 y Pesiq 179b (*supra*, nota 11). Cf. además O. Bocher, *Der johanneische Dualismus im Zusammenhang des nachbiblischen Judentums*, Gutersloh 1965, 82s.

18 Michaelis*, 59, 3ss.

afirmarse. Τεθλιμμένος puede significar sin duda «apretado», pero en el sentido de que en una ciudad o en una casa, por ejemplo, hay aglomeración cuando sobra gente en ellas¹⁹. Pero esto no encaja en el contexto, porque son pocos los que van por el camino que lleva a la vida. Así, pues, el término τεθλιμμένος se refiere más bien a las θλίψεις que Mateo menciona de diversos modos en referencia al tiempo anterior al *esjaton* (24, 9 [red.]. 21.29; cf. 13, 21). Ya los textos de 5, 10-12.44 hablaban de las persecuciones que sufría la comunidad. El camino de la vida es, pues, penoso²⁰. De ser correcta esta interpretación, tampoco habrá que desatender la posibilidad de una interpretación metafórica que subyace en στενός²¹. El texto puede sugerir la idea de la «estrechez» vivida en el sufrimiento. El camino de la vida significa, pues, sufrimiento por la fe; a él se refiere Mateo, y no a la ascética peculiar que abraza el seguidor de Cristo²². Ζωή, al igual que ἀπώλεια, es un concepto escatológico. El evangelista emplea el verbo εἰσέρχομαι, como en las sentencias sobre la entrada en el reino de los cielos²³.

Partiendo de ahí podemos abordar el tema de la relación entre puerta y camino. La puerta no aparece como puerta de acceso al camino, según consta por las asociaciones metafóricas que evoca la palabra²⁴. Puerta y camino tampoco son dos imágenes para-

19. La exégesis corriente (por ejemplo, Bauer, *Wb s v*) sigue a Bornhauser**, 177, pero sin pruebas reales. Sobre el significado de θλίβομαι orienta Polibio, *Onom.*, 9, 23. Sinónimos de una πολὺς τεθλιμμένη populosa son, por ejemplo, φλεγμαίνουσα (saturada), ὀχλῶδης (tumultuosa), abogiante por la muchedumbre, ruidosa... estrechez (στενοχωρία). En 9, 145 habla asimismo de muchedumbres y señala: πάντα ἐξέπληστο, ἐστενοχωρεῖτο, ἐθλίβετο. Al término τεθλιμμένος con el significado de «estrecho» le cuadran los muchos, no los pocos.

20. Así, con razón, Mattill*.

21. Cf. Is 30, 20 LXX; Job 18, 11 LXX, *Ier* 37, 7; 1 Sam 24, 14 (LXX) y G Bertram, Στενός κτλ, en ThWNT VII, 605, 11ss. También στενοχωρία tiene a menudo un significado traslaticio.

22. En la exégesis eclesial fue frecuente la interpretación ascética. Jerónimo *ad loc* hace referencia a labores y ieiunia, algo similar León Magno, *Sermo*, 90, 2 = BKV I/55, 274, Hilario, 6, 3 = 952 («cupiditates et animi vincere et corporis frangere»). Sobre la aplicación al monacato cf. *infra*, nota 30).

23. Cf. 5, 20; 7, 21 (entrar en el reino de los cielos), 18, 8s, 19, 16s 29; 25, 46.

24. Cf. *supra*, nota 15-17

lelas, sinónimas, como consta por el modo en que Mateo combina ambas figuras. La puerta está al final del camino, pues a través de ella se entra en la vida, es decir, en el reino de Dios a la hora final, el *esjaton*. Mateo, pues, hizo algo muy característico en él, completando la imagen de la puerta con la imagen del camino: destacó el aspecto ético de la escatología y colocó así, en cierto modo, la justicia al lado del reino de Dios (cf. 6, 33). Recurrió a su modelo de fe cristiana como un camino de perfección que la comunidad había de recorrer activamente (5, 20.48) y a cuyo final se prometía el ingreso en la βασιλεία (cf. 21, 32). El camino difícil que lleva, entre penalidades, a unos pocos hacia la puerta estrecha es el camino de justicia descrito en el sermón de la montaña.

Mateo enlazó esta invitación con la advertencia sobre los falsos profetas. En 7, 22 hace notar que serán «muchas» las personas que expulsan demonios y realicen milagros en nombre de Jesús. Las muchas personas que van por el camino ancho no son únicamente, según él, los letrados²⁵, ni la mayoría infiel de Israel²⁶, ni solo los «otros», de los que uno se siente segregado²⁷, o los no bautizados, como en la *Didajé*, cuyo camino se abandona en el bautismo²⁸; sino que esos «muchos» son cristianos, miembros de la comunidad. Mateo, pues, aplica también a la comunidad un tema que hasta entonces se había utilizado en otra dirección²⁹. La comunidad recorre el camino que lleva a la puerta de la vida. Debe elegir constantemente entre los dos caminos. Ser cristiano, estar bautizado, no significa una certeza de salvación tranquilizadora, sino la oportunidad de tomar a diario la decisión entre el camino ancho y el camino penoso del sermón

25. Bornhauser**, 180 evoca las puertas anchas de las sinagogas

26. Frankemolle, *Jahwebund*, 104 se refiere, a nivel de historia de la salvación, a la confrontación entre el orden veterotestamentario-judío y el orden de la *basileia* de Jesús.

27. Cf. por ejemplo Brenz, 361. Por el camino ancho van los «talmudistas, los mahometanos» y los cristianos impenitentes; Lutero, WA 32**, 500, polemiza contra turcos y papistas, que sólo confían en su número. Interesante el *Liber Graduum* (ed. M. Kmoskom, 1926 [Sal 1]), 19, 3 = 454, donde el camino estrecho de Mt 7, 14 se distingue del camino aún más angosto que lleva a la perfección

28. Did 7, 1 la parenesis de los dos caminos se lee antes del acto del bautismo en la celebración cultural.

29. Marguerat, *Jugement*, 180-182

de la montaña. Por eso Mateo considera que son muchos los llamados y pocos los elegidos (20, 16; 22, 14). El camino del sermón de la montaña es el camino al que son llamados todos los cristianos y no solo una minoría de perfectos que han optado por un camino especialmente difícil³⁰. La salvación depende de este camino y no solo del bautismo, ni solo de la escucha de la gracia. Tal es la forma mateana de «sinergismo». Pero el sermón de la montaña proporciona el estímulo y la dirección para la acción. Por eso es gracia. Mateo expresó esta opción fundamental, que ha de hacer constantemente la comunidad cristiana, al final de casi todos los discursos (cf. 13, 36-43.47-50; 18, 23-35; 24, 37-25, 46). Responde a su modelo de la Iglesia como un *corpus permixtum*: solo en el juicio final se mostrará quién recorrió a los ojos de Dios el camino que conduce a la vida (13, 36-43; 22, 11-14).

Historia de la influencia

Un punto básico de la historia de la exégesis de los vv 13s consiste en la comprensión cristológica. Esos versículos se han podido entender en sentido joánico: Cristo es «la puerta de la vida; el que por mí entra, entrará en la vida»³¹. Aquí puede haber un «juego» con el «camino»: los justos recorren el camino estrecho del sufrimiento; pero Cristo, que es el «camino», los ayuda a caminar, les ofrece medicinas eficaces y sana a los heridos, aunque él mismo sea uno de ellos³². «El es . nuestro ejemplo para soportarlo todo con paciencia»³³. El camino se convierte así en camino de seguimiento; interpretado alegóricamente, Cristo es la puerta estrecha y el diablo es la puerta ancha³⁴.

Tales exégesis, aunque ajenas al texto en un sentido directo, intentan hacer a su modo lo que es también hoy tarea del intérprete y del predicador. Interpretan el texto desde el conjunto del testimonio bíblico. Hacen de ese modo lo mismo que hizo Mt con el *logion* tradicional sobre

30 Los monjes más antiguos se adscribieron al camino estrecho, cf *Apophthegmata Patrum Ammon*, 11 = PG 65, 123, Pöimen, 112 = PG 65, 352

31 Pseudo Clemente, *Hom*, 3, 52, 2, también Clemente Alejandrino, *Prot.*, 10 (100, 1) = BKV II/7, 175 En el segundo pasaje el Cristo-camino de Mt 7, 13s aparece conjugado o bien con Jn 10, 9 o bien con Jn 14, 6

32. Macario, *Hom*, 26, 25 = BKV I/10, 227

33. León Magno, *Sermo*, 90, 2 = BKV I/55, 462.

34 *Opus imperfectum*, 18 = 734s

la puerta Todo intérprete se encuentra ante el problema de la relación que guarda su nueva interpretación con lo que dice el texto Si los pocos, por ejemplo, «no son los sabios o los piadosos», «sino aquellos que pudieron encontrar por la elección de Dios (Mt 22, 14) lo que los muchos no encuentran»³⁵, esta integración —de tipo calvinista— del texto aislado en el conjunto del testimonio bíblico significa una contradicción con la línea del texto de Mateo Cada intérprete ha de decidir desde su situación y desde su propia teología si esta contradicción es defendible Pero el intérprete debe ser consciente y hacer conscientes a los demás de que él modifica a veces el objetivo del texto, y no puede sesgar *subrepticamente* el texto o considerar su propia interpretación como el objetivo del texto La historia de la exégesis, que integra el texto aislado en la totalidad del testimonio bíblico, sugiere, pues, una tarea siempre importante del intérprete, que quiere hacer hablar al texto, hoy, por su propia boca Pero la exégesis histórico-crítica le invita al diálogo con el texto concreto, diálogo necesario para que el intérprete pueda cuestionarse críticamente a sí mismo

b) *Advertencia contra los falsos profetas (7, 15-23)*

Bibliografía Barth, *Gesetzesverständnis*, 68-70, 149-154, Betz, H D , *Eine Episode im Jungsten Gericht (Mt 7, 21-23)* ZThK 78 (1981) 1-30, Bocher, O , *Wolfe in Schafspelzen Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Mt 7, 15* ThZ 24 (1968) 405-426, Cothenet, E , *Les prophètes chrétiens dans l'Evangile selon saint Matthieu*, en Didier, *Evangile*, 281-308, Hill, D , *False Prophets and Charismatics Structure and Interpretation in Matthew 7, 15-23* Bib 57 (1976) 327-348, Hoffmann, P , Παντες ἐργάται ἀδικίας ZNW 58 (1967) 188-214, Légasse, S , *Les faux prophètes, Matth 7, 15-20* EtFr 18 (1968) 205-218, Marguerat, *Jugement*, 183-203, Mees, M , *Ausser Kanonische Parallelstellen zu den Gerichtsworten Mt 7, 21-23, Lk 6, 46, 13, 26-28 und ihre Bedeutung für die Formung der Jesusworte* VetChr 10 (1973) 79-102, Minear, P , *False Prophecy and Hypocrisy in the Gospel of Matthew*, en J Gnlika (ed), *Neue Testament und Kirche (FS R Schnackenburg)*, Freiburg 1974, 76-93, Otranto, G , *Matteo 7, 15-16a e gli ψευδοπροφῆται nell'esegesi patristica* VetChr 6 (1969) 34-45, Schneider, G , *Christusbekenntnis und christliches Handeln*, en R Schnackenburg y otros (eds), *Die Kirche des Anfangs (FS H Schurmann)*, Leipzig 1977, 9-24, Simonetti, M , *Matteo 7, 17-18 (= Luca 6, 43) dagli Gnostici ad Agostino* Aug 16 (1976) 271-290

15 «Guardaos de los falsos profetas, que vienen a vosotros con piel de oveja, pero por dentro son lobos rapaces. 16 Por sus frutos los conoceréis. ¿Acaso se recogen uvas de los espinos o higos de los abrojos?

17 Así, todo el árbol bueno da frutos buenos, pero el árbol malo da frutos malos.

18 Un árbol bueno no puede dar frutos malos, ni un árbol malo dar frutos buenos.

19 Todo árbol que no da fruto bueno se corta y se echa al fuego. 20 Así que por sus frutos los conoceréis.

21 No todo el que me dice: 'Señor, Señor' entrará en el reino de los cielos, sino que el haga la voluntad de mi Padre celestial.

22 Muchos me dirán aquel día: 'Señor, Señor, ¿no profetizamos en tu nombre y expulsamos demonios en tu nombre y en tu nombre hicimos muchos prodigios?'. 23 Y entonces yo les declararé: 'Nunca os he conocido. ¡Lejos de mí los que practicáis la iniquidad!'».

Análisis

1 *Estructura* La cuestión más importante para la interpretación es la de la relación existente entre las dos secciones principales v 15-20 y 21-23. Formalmente parece ser una relación débil. Los v 16-20 forman una unidad. Los v 21-23 difieren formalmente y en el contenido.

Los v 16-20 son de estilo lapidario. El v 16a aparece repetido (inclusión) en el v 20. El lugar central lo ocupa la sentencia sobre el árbol en el v 17, con su variación negativa en el v 18, siempre en bellos paralelismos. Entre el centro y el marco figura aún una pequeña sentencia: la pregunta retórica del v 16b y la amenaza del v 19 de que todo árbol malo será arrojado al fuego. Los v 16-20 constituyen una composición circular. El versículo introductorio 15 es ajeno a ella.

El v 21 es un principio fundamental que comienza de modo inesperado, con un paralelismo incipiente. Aparece unido a los v 16-20 y a los v 22s con el verbo ποιέω. Incluye el tránsito a la perspectiva escatológica, que antes solo se sugería de modo figurado en el v 19.

Esta perspectiva se subraya en los v 22s. Los tiempos verbales en futuro —ratificados con ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ— son escatológicos, a diferencia de los v 16-20. La parenesis se convierte en una predicción. Jesús pasa a ser el juez. Los v 16-23 no forman, pues, una perícopa unitaria ni desde la forma ni desde la perspectiva temporal. No obstante, sorprenden las palabras de enlace (ποιέω, doble κύριε de los v. 21s y el lexema προφητεύ-) Todas estas relaciones fueron establecidas por el evangelista para relacionar los v 22s con los v 15-21. Mt relacionó entre sí fragmentos desconectados y formó una sola perícopa. Su estructura puede describirse así: 1 El v 15 introductorio presenta la situación (falsos profetas). Siguen 2 las «reglas para la discreción de espíritus»¹ de los v 16-20, y 3 el principio básico para la entrada en el reino de los cielos en el v 21. Solo 4 en los v 22s vuelve Mt a hablar de los profetas y desarrolla en referencia a ellos el principio del v 21 y establece un nexo con el v 15.

2 *Redacción y fuentes* Mt combina dos fragmentos de Q procedentes del discurso del llano (Lc 6, 43-45 46) con otro fragmento Q (Lc 13, 26s). Con ello la redacción de Mt gana en intensidad.

a) *V 15-20* El v 15 es totalmente mateano, formulado en parte en lenguaje bíblico². El marco (v 16a/20) está reformulado en sentido mateano³. El v 19 es un tema de la predicación del Bautista (Mt 3, 10) repetido por Mt. Los v 16b-18 coinciden solo parcialmente con la perícopa Q sobre el árbol y sus frutos y con su aplicación al lenguaje de una persona (Lc 6, 43-45), perícopa que en el discurso del llano figuraba detrás del dicho sobre la viga y la mota. El versículo final (Lc 6, 45) no encajaba en el concepto mateano y quedó por eso eliminado. Mt aducirá de nuevo esta perícopa, más completa, en 12, 32-35. Las otras modificaciones son también casi todas de su mano. El es responsable de haber anticipado el v 16b = Lc 44b, el lector podía así referir

1 Marguerat, *Jugement*, 189.

2 Sobre el carácter lingüístico cf. Introducción, p. 58ss. Son mateanos προσεχω (ἀπο), ὅστις, ἐνδύμα, προβατον, sobre ψευδοπροφητης cf. 24, 11. La imagen del lobo y la oveja tiene antecedentes en el AT (Is 11, 6, 65, 25, Ecl 13, 17), en Q (Mt 10, 16) y en griego (fábula del lobo y el cordero de Esopo). También tiene antecedentes AT (por ejemplo Gén 49, 27) y griegos (G. Bornkamm, Λυκος, en ThWNT IV, 310, 4ss) la expresión λυκοὶ ἄρπαγες. La calificación de los falsos maestros como «lobos» es un estereotipo en el cristianismo primitivo, cf. más abajo, nota 26. Solo es original la imagen de los lobos con piel de oveja, un hallazgo feliz de Mt que se ha hecho proverbial.

3 Sobre la inclusión como recurso estilístico mateano, cf. Introducción, p. 40. Ἐπιγνώσκω en lugar de γινώσκω puede ser de Mateo, cf. 11, 27 y 17, 12, sobre ἀρα (γε) (v 20) cf. Introducción, p. 58ss. En plural καρποὶ es mateano.

directamente el símil de las «espinas» y «abrojos» a los falsos profetas. Probablemente es de su mano la sustitución parcial de los adjetivos καλός/σαπρός por ἀγαθός/πονηρός⁴. Quizá sustituyó βάτος por τρίβολος⁵ y reduplicó el versículo 43 de Lucas. Todo lo demás es incierto⁶.

b) El principio mateano fundamental v. 21 es resultado de una reformulación de Q = Lc 6, 46⁷.

c) Es difícil hacer juicios seguros sobre v. 22s, ya que también Lc intervino fuertemente en el texto⁸. En el aspecto lingüístico hay matices poco claros⁹. Quizá Mt quiso hacer una evocación de Jer 34, 15 LXX; y acentuó sin duda en v. 23 la alusión a Sal 6, 9¹⁰. Es sumamente difícil saber si en v. 22 es más originaria la versión de Mt (profetizar, expulsar demonios, hacer milagros) o la versión de Lc (comer, beber, enseñar). Como el texto de Mt refleja inequívocamente una situación de la comunidad¹¹, la respuesta será más bien contraria al mismo. El conjunto muestra que Mt redactó la sección en forma muy intencionada e incisiva, cosa poco frecuente dentro de su estilo.

3. *Origen*. Es difícil pronunciarse sobre los tres fragmentos de la tradición. En el primer fragmento el obstáculo reside en su generalidad¹²;

4. Cf. Introducción s v ἀγαθός, πονηρός

5. Τρίβολος junto a ἀνάβηθι Gén 3, 18; Os 10, 8. Mt prefiere el lenguaje de los LXX.

6. Sobre la reduplicación cf. 7, 13s e Introducción, p. 38s; sobre la predilección mateana por los paralelismos, cf. Introducción, p. 54ss. La pregunta retórica introducida con μήτι v. 16b podría ser una adaptación de Mt, cf. 12, 23. También οὕτως (cf. Introducción, p. 58ss) v. 17a es una transición hecha por Mt. Sobre οὐ δύναται cf. 5, 14.

7. Con Schulz, *Q*, 427, Schurmann, *Lukasevangelium* I, 381, Polag, *Fragmenta*, 38; Schneider*, 10-14, contra Hahn, *Hohetstutel*, 96. Cf. Introducción, p. 58ss sobre πᾶς ὁ con part., εἰσέρχομαι, βασιλεία, θέλημα, πατήρ (μου) y ἀλλά (?). También es mateano el paralelismo y la asociación con 5, 20.

8. Cf. Hoffmann*, 199-205.

9. Lingüísticamente se ajustan a la Red. οὐδέποτε, quizá ἐκβάλλω (cf. Introducción, 58ss) y ὁμολογέω (cf. 14, 7); pueden depender del contexto πολλοί (7, 13), προφητεύω (7, 15) y el doble κύριε (7, 21).

10. Probablemente Lc reforzó la referencia a Sal 6, 9 LXX al comienzo (ἀπόστητε, πάντες) y Mt al final de la cita (οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν).

11. La tesis contraria sería que Lucas transfinió el *logion* a la situación del Jesús terreno.

12. Lc 6, 45c podría ser una expresión corriente (cf. Test N 2, 6) y como tal un añadido secundario. Entonces no se podrá saber si los frutos o lo que sale del corazón se referían originariamente a palabras (así Eclo 27, 6 LXX; Lc 6, 43-45c Q; Mt 12, 33-35; cf. Sant 3, 12) o a hechos (así nuestro texto en la redacción Mt). Cf. las diversas posibilidades hermenéuticas del dicho igualmente abierto Mc 7, 15 en Mc 7, 21s, Mt 15, 19

en el segundo, en su brevedad, y en el tercero, en la dificultad para la reconstrucción del texto. Apenas se ha debatido el tema del sentido de la interpretación mateana.

Explicación

La redacción abundante mateana solo es explicable, a mi juicio, si la polémica con los falsos profetas fue un problema real en su comunidad¹³. ¿Quiénes eran esas personas?

En la segunda mitad del s. I y en el s. II surgió a menudo el problema de la ambigüedad de la profecía. La primera Carta de Juan (2, 18-27, 4, 1-6), el evangelio de Marcos (9, 38-40, 13, 5s 21-23), las cartas pastorales (Tit 1, 10-16, especialmente v. 12), los escritos lucanos (Hech 20, 29s), el Apocalipsis (2, 20), la segunda Carta de Pedro (2, 1), la *Didache* (11, 3 = 12, 5), el *Pastor* de Hermas (m. 11) y los montanistas lo atestiguan. La ambigüedad del espíritu parece ser un problema de todo movimiento carismático, sobre todo en la segunda generación y en las siguientes. Esto dificulta la determinación concreta de aquellos falsos profetas. Igualmente variada es la gama de las propuestas: zelotas¹⁴, fariseos¹⁵, esenios¹⁶, judeocristianos estrictos¹⁷ y paulinos¹⁸. Hoy encuentra la mayor adhesión la propuesta de G. Barth, que ve en los falsos profetas a antinomistas helenísticos¹⁹.

El texto no da informaciones más precisas. Mt no reprocha a los falsos profetas un determinado *error*, aunque pudiera haberlo, sino sim-

13 Strecker, *Weg* 137s, nota 4, entiende los vv. 15-20 como una advertencia «inconcreta» frente a los falsos profetas, los vv. 21-23 se refieren, según el «inespecíficamente a la comunidad».

14 Schlatter 252-254, Cothenet*, 303s en favor de Jesús.

15 Hill*, 343-348. Los fariseos se infiltran desde fuera en la comunidad. Hace referencia a la polémica similar Mt 23, 25-27s y a 12, 33-35. La dificultad es que en 21-23 los falsos profetas son sin duda cristianos, de forma que Hill tiene que disociar estos versículos de 15-20 y referirlos a los carismáticos ordinarios.

16 C. Daniel, *Faux Prophetes, Surnom des Esseniens dans le Sermon sur la Montagne*. EdQ 7 (1969) 45-79.

17 Guelich**, 393, sin aducir razones.

18 J. Weiss, *Das Urchristentum*, Göttingen 1917, 585s, en combinación con 5, 17-19, Betz*, 28. Pero no aparece un énfasis especialmente antipaulino en nuestro texto.

19 *Gesetzesverständnis*, 149-154, algo similar antes de él ya Bacon, *Studies*, 348, al que sigue Hummel, *Auseinandersetzung* 64s, Cothenet*, 299-305.

plemente sus malos frutos y la ἀνομία del v 23 De ahí cabe concluir que defendían principios libertinos o antinomistas, quizá, por tanto, una forma de paulinismo vulgar Pero cabe pensar igualmente que no cumplieran las severas normas de la idea mateana de la voluntad de Dios y fuesen, por tanto «imperfectos» Mateo, en todo caso, no les reprocha que enseñaran la ἀνομία La propia comunidad de Mateo tenía un fuerte acento profético y contaba también en Q con una tradición fuertemente profética (cf 5, 12, 23, 34-37) La *Didajé* y 10-40-42 muestran que las comunidades mateanas recibían la visita de profetas itinerantes También ἐρχονται πρὸς ὑμᾶς v 15 encuentra su interpretación más fácil refiriéndola a tales visitas Asimismo, podría ser esclarecedora la referencia al «exorcista extraño» de que habla Mc 9, 38-40, porque Mt omite este pequeño episodio marquiano y su tesis de que todos los que no están contra Jesús están en favor de él, y presenta la tesis inversa (12, 30, casi inmediatamente antes de su segunda redacción del texto sobre el árbol y los frutos 12, 33-35) Aquí aparece una reserva ante el 'carismatismo' libre, al que Marcos se mostro más abierto Por eso quizá no sea del todo desacertada la presunción de que los falsos profetas pudieran haber sido, de algún modo «marquianos»²⁰

Sabemos, finalmente, por 24, 9-12²¹ que los falsos profetas que seducirán a muchos hacia la iniquidad y el desamor son un fenómeno del tiempo final Es probable, a mi juicio, que para Mt su propio presente, el tiempo de la misión pagana según 24, 14, fuese este tiempo final²² La experiencia de la pseudoprofecía y la convicción de vivir en el tiempo final inmediatamente anterior al juicio se implican mutuamente, a su entender²³

La advertencia sobre los pseudoprofetas comienza directamente la comunidad sabe sin duda de quién se habla Hay en

20 D Marguerat oralmente

21 Este texto es el paralelo a Mt 7, 15-23 mas importante Vocablos comunes ὄνομα, πολλοί, ψευδοπροφῆται, ἀνομία

22 Contra Schweizer, 118s, que entiende el tiempo de las persecuciones 10, 17-22 como presente y el tiempo de los falsos profetas 24, 10-12 como futuro, y considera que 7, 15-23 es un fenómeno «precursor» del futuro escatológico Aquí se defiende la tesis de que 10, 17-22 es pasado y 24, 10-12, el tiempo de la misión pagana, es presente para la comunidad mateana, cf explicación a 24, 10-12

23 A diferencia de Mt 7, 15-23, la advertencia sobre los falsos profetas en Did 16 aparece en un contexto inequívocamente escatológico, introducido por la expresión γρηγορεῖτε En Did 16, 3s se asume a Mt 24, 10-12 y Mt 7, 15-23 El autor de la *Didajé* conoce, pues, la correlación de los dos pasajes, pero los aplica al «último día»

ellos un contraste entre lo exterior y lo interior. La piel de oveja con la que se disfrazan no es el vestido típico de los profetas²⁴; se trata de una metáfora. Siendo las mansas e indefensas ovejas la antítesis clásica de los lobos carnívoros²⁵, su disfraz en piel de oveja significa que se presentan como pacíficos e indefensos. El símil de los «lobos rapaces», que son los falsos maestros según amplia creencia del cristianismo primitivo²⁶, significa, en el sentir general, que ellos destruyen la comunidad. Did 11, 6 podría sugerir que los «lobos rapaces» son unos personajes ávidos de dinero²⁷; pero no parece que tales personajes pudieran suponer un gran peligro para la comunidad.

16a Mateo da a la comunidad una norma para poder reconocer a estos profetas aparentemente inofensivos: sus frutos. El «fruto» es una metáfora de uso general, especialmente en el antiguo testamento, que expresa, por un lado, las consecuencias de los actos²⁸ y, por otro, el acto mismo (como «fruto» de seres humanos)²⁹. Nuestro pasaje no se refiere a las consecuencias de los falsos profetas en las comunidades, sino a sus actos. Así lo indica la precomprensión de los lectores según 3, 8.10, la conexión estereotipada con las palabras ποιέω³⁰, πονηρός y ἀγαθός en v. 17 y 18 y la precomprensión de la palabra καρπός en general (cf. especialmente 21, 41.43). La aplicación a las palabras de los falsos profetas, es decir, a su doctrina, es una «inserción» de 12, 33-35 en nuestro contexto y queda excluida partiendo de 7, 21.23. La señal de reconocimiento de los falsos profetas son,

24. Es favor de esta exégesis, defendida a menudo en la Iglesia antigua, se pronuncia de nuevo Bocher, remitiendo a 2 Re 2, 13 (LXX), Hebr 11, 37, y 1 Cl 17, 1. Pero hay que señalar, en contra, 1. que la vestimenta típica de los profetas no es la piel de oveja, sino una piel que puede ser de oveja, cabra o camello, 2. que todos los pasajes mencionados emplean la palabra μῆλωτή.

25. Cf. *supra*, nota 2. Así pues, tampoco se ha tenido en cuenta que las «ovejas» son a menudo, en textos veterotestamentarios, judíos y cristianos, metáforas referentes al pueblo o la comunidad, y los lobos se habrían adaptado a las ovejas de la comunidad.

26. Hech 20, 29, Did 16, 3; Ignacio, *Phld.*, 2, 2; 2 Cl 5, 2s después de Mt 10, 16. Ya en el AT aparecen los lobos junto a los profetas: Ez 22, 27s, Sof 3, 3s.

27. «Si exige dinero, es un falso profeta».

28. F. Hauck, *Καρπός* κτλ., en ThWNT III, 617, 6ss, 16ss.

29. Por ejemplo, Prov 10, 16 (de los impíos); Sant 3, 17 (de la sabiduría), Mt 3, 8

30. Ποιέω es preferible también en v. 18 por el peso de los manuscritos.

pues, sus obras³¹. Ἐπιγνώσεσθε tiene sentido gnómico, imperativo o futurista, pero nunca escatológico³²: la comunidad puede y debe esforzarse aquí y ahora por la discreción de espíritus.

Una pregunta retórica de Q esclarece el criterio: no se recogen 16b
uvas ni higos de los espinos y cardos (frecuentes y, a veces, altos
en Israel). En el contexto, la pregunta tiene la función retórica
de comparar a los falsos profetas con espinos y cardos y desa-
creditarlos de ese modo. Prepara, además, el v. 17 (οὕτως!).
Mateo duplicó la siguiente comparación del árbol y los frutos³³ 17s
para realzar el efecto retórico. Mientras que la fuente de los *logia*
presenta una mera comparación, Mateo sugiere una comprensión
metafórica: el «bien» y el «mal» son expresión de evidente signo
ético³⁴, y el hablar de frutos «malos» sorprende³⁵ y hace pensar
directamente en los actos de los hombres. En el v. 19 se amplía 19
la metáfora: los árboles que no traen buenos frutos son arrojados
al fuego. A los falsos profetas los aguarda el juicio destructor de
Dios. Mateo lo formula con las palabras de Juan Bautista en 3, 10
y subraya así, una vez más, que la predicación del juicio por
Jesús y por Juan es idéntica³⁶. Con una nueva invitación a de- 20
senmascarar a los lobos vestidos con piel de oveja por sus obras,
el evangelista redondea la primera parte del texto.

El v. 21 inicia otro enfoque. La afirmación de que cada cual 21
será juzgado por sus obras (v. 19) lleva a un principio polémico:
no todo el que dice «Señor, Señor» entrará en el reino de los

31 Ya Justino, *Apol.*, 1, 16, 13 aplica a las obras. Por eso, también Mt desplazó a 12, 34 la referencia incongruente aquí, a «lo que habla la boca» (Lc 6, 45Q) (cf *supra*, 562)

32. Contra Guelich**, 395. Sería ilógico hablar de conocimiento futuro de los frutos (v. 20) una vez que el árbol ha sido arrojado al fuego en v. 19. El conocimiento está relacionado con el imperativo προσεχετε de v. 15.

33 No parece que haya ningún paralelo directo. Hay afinidad en Eclo 27, 6 (el fruto de un árbol está en proporción a los cuidados que ha recibido, aplicación pensamiento y voluntad del hombre), *Prov Aesopi*, 51 P (en Bauer, *Wb s v καρπος* el fruto es ἐλεγχος de la naturaleza de un árbol) y el proverbio griego *infra*, nota 71. Ign Eph 14, 2 está influido por Mt.

34 G. Harder, Πονηρος κτλ, en ThWNT VI, 550, 19ss; 552, 11ss, 31ss, 553, 16ss

35 En Mt πονηρος se refiere a cosas únicamente en nuestro pasaje, en todos los demás textos se refiere siempre a seres humanos (o demonios, el diablo); o el concepto es una abstracción ética

36 Cf *supra*, comentario a 3, 2 y 4, 17, y a 13, 30 y 23, 33.

cielos. Este principio no se aplica solo a los falsos profetas. En el v. 21 se amplía, pues, la perspectiva³⁷. El texto se refiere directamente al último juicio. Jesús habla aquí como juez universal. La palabra κύριε repetida es especialmente expresiva y suplicatoria³⁸. La palabra «Señor» es en Mateo el título con el que los discípulos, y solo ellos, se dirigen a Jesús, pero sobre todo al Hijo del hombre como juez universal³⁹. Mateo se refiere, pues, a la comunidad: no todos sus miembros entrarán en el reino de los cielos. La invocación del juez universal como «Señor» es correcta teológicamente; pero la invocación correcta no decide nada. Como *logion* redaccional sobre la «entrada en el reino de los cielos», el v. 21 recuerda Mt 5, 20, donde la comunidad se veía confrontada con la exigencia de una justicia superior. A eso se refiere, pues, Mateo cuando habla de «hacer la voluntad de mi Padre» como premisa de salvación.

¿Eso es la justicia de las obras? La pregunta se plantea con mayor apremio aún que en 5, 20, porque aquí se pone de manifiesto que no hay certeza de salvación para la comunidad. Aunque el sermón de la montaña es para Mateo, globalmente, un imperativo y no una promesa de salvación, él no olvida la gracia. En nuestro versículo la gracia está sugerida con la palabra πατήρ: el Padre del juez universal es aquel al que la comunidad puede llamar «Padre nuestro» (6, 9). Hacer su voluntad no es solo algo que sea preciso buscar, sino también algo que se puede pedir (6, 10). El v. 21 remite también al Padrenuestro. El conocimiento y la voluntad del Padre significan para Mateo un acicate y una ayuda para la acción, y no la seguridad de entrar en el reino de los cielos.

22s

Los falsos profetas, que serán arrojados al fuego como árboles sin fruto, son un ejemplo negativo destinado a sacudir a la comunidad, como lo serán más adelante los fariseos y letrados, en

37. Así ya Calvino I, 241. Tesis contrarias *supra*, nota 13 (Strecker) y 15 (Hill).

38. La reduplicación es un recurso frecuente en la literatura semita y en la griega; cf. Schwyzer II, 60; Betz*, 6, nota 24, y *supra*, sobre 5, 33-37, nota 44.

39. De las 80 apariciones de κύριος en Mt, 18 se encuentran en 24, 42-25, 46, de las cuales 7 son interpelaciones (25, 11 con reduplicación). El juez universal, al que se invoca como κύριος, es el Hijo del hombre, de cuya *parusía* habla 24, 29-44 (cf. 25, 31 y Kingsbury, *Matthew*, 104s).

los que no concuerda la relación entre lo interior y lo exterior⁴⁰ Sobre ellos vuelven los vv 22s En una mirada retrospectiva es revelador que Mateo no haya hablado en vv 15-20 de una excomunión de los pseudoprofetás (cf 7, 1s) Esto se explica por su idea de la comunidad ésta no debe anticipar el juicio divino, ni siquiera separar el trigo de la cizaña (13, 36-43, cf 22, 11-14) Por eso Mateo se limita a dar a su comunidad una «norma de reconocimiento» e invitarle a mantenerse en el camino de la justicia El juicio sobre los falsos profetas lo llevará a cabo el propio juez universal Y eso es lo que describen los versículos 22s En ese gran día del juicio, muchos —el término evoca el camino ancho de 7, 13— alegan haber profetizado en nombre de Jesús⁴¹ Muchos han realizado milagros en nombre de Jesús El nexo de profecía y milagros nos es conocido por la tradición judía⁴², pero también en el cristianismo primitivo los milagros están siempre al servicio de la predicación y son signo de la llegada del reino de Dios Mateo, que concibe a los discípulos desde la óptica de los profetas veterotestamentarios (5, 12, 23, 34) y considera los milagros como parte integrante de la predicación (10, 1 7s, 11, 20-24, 17, 19s), no recusa la profecía ni el milagro⁴³, el juez universal solo reprocha a los carismáticos el no satisfacer el criterio de las obras Les declara solemnemente —ὁμολογεῖν es una expresión de lenguaje judicial y acentúa la irrefutabilidad del testimonio— que no son de los suyos Detrás de la expresión οὐδεποτε ἐγνων no se oculta ninguna fórmula de excomunión rabínica⁴⁴, el juez universal niega, mas bien, la comunión de esos carismáticos⁴⁵ En el juicio final solo se salva

40 V 15¹ Cf el pasaje mencionado *supra* nota 15

41 Bengel añade a ἐπροφητεύσαμεν un apéndice para colegas «Adde Commentarios et observationes exegeticas ad libros et loca V et N T scripturæ» ¿Se mantendrá el tiempo perfecto el día del juicio?

42 M Hengel, *Nachfolge und Charisma* 1968 (BZNW 34), 23 27, ofrece material sobre profetas zelotas Hay que cotejar también bJeb 112b = Bill II, 627 (Hanina ben Dosa)

43 Cf especialmente, Schweizer, *Gesetz* 53 60, 65 69

44 Contra O Michel ὁμολογεῖν, en ThWNT V, 208, 215, el único documento de Bill I, 469 (del siglo III) no la confirma la existencia de tal fórmula

45 Grocio I, 265 «pro meis habui» Paralelos judíos de la vida cotidiana recoge Schlatter 261, textos judíos y griegos en Wettstein I, 244s Betz*, 5, nota 15, habla de una «fórmula de rechazo», cf algo similar en Mt 25, 11, 26, 74

aquel con el que el Hijo del hombre quiera estar en comunión (10, 32s; 25, 11), y esto por razón de sus obras (cf. 25, 31-46).

El criterio que será decisivo en la condena aparece designado en Mateo con el término ἀνομία. Como los pseudoprofetás pertenecen al tiempo final (24, 10-12), cabe pensar que según la creencia judía y cristiana la maldad aumente en el tiempo final⁴⁶. El contenido de esa maldad debe entenderse partiendo de la idea mateana de ley: «ley» es la voluntad de Dios en el antiguo testamento, que Jesús instauró de palabra y de obra; por tanto, la ley veterotestamentaria que culmina en el precepto del amor. Por eso interpreta Mateo en 24, 12 el exceso de iniquidad como enfriamiento del amor. Señala al mismo tiempo que la voluntad de Dios es la voluntad del Dios del antiguo testamento: de ahí que el juez universal utilice las frases de Sal 6, 9, al igual que lo hace Jesús en el lugar paralelo 13, 41 con las palabras de Sof 1, 3. La cita bíblica, con el veredicto del juez universal, pone la última nota de seriedad: es la condena a muerte lo que recaerá sobre los falsos profetas, para advertencia de la comunidad⁴⁷.

Resumen e historia de la influencia

El criterio que decide en el juicio sobre la «verdad» de los profetas o la «autenticidad» de los carismáticos es su praxis⁴⁸. No solo la redacción incisiva, sino sobre todo el v. 21, que aparece como el criterio fundamental, muestran lo importante que es esto para Mateo. El exige la demostración fáctica para la fe cristiana. Sobre su validez solo decide Dios y no el hombre o la comunidad.

46. Cf. Jub 23, 29-21; Test A 7, 5, Test Iss 6, 1; 2 Tes 2, 3.7s, Berger, *Gesetzesauslegung* I, 23.

47. Muy distinta la interpretación de Minear*: según él, 17, 15-20 se refiere a (¿los dirigentes de?) la comunidad, y 7, 21-23 a los falsos profetas. El destino de los falsos profetas en el juicio consuela a la comunidad (83). El material catequético del sermón de la montaña, válido para todos los cristianos, concluye con 7, 14. mientras que 7, 15-27 es una segunda conclusión destinada a los dirigentes de la comunidad (85). ¿A qué obedece el cambio de destinatario?

48. Tajante Marguerat, *Jugement*, 192. «La vérité chrétienne est éthique»

Podría parecer que Mt, utilizando este criterio, ocupa un lugar especial dentro del cristianismo primitivo, pero se trata de una apariencia. La historia de la exégesis ha abordado constantemente las relaciones entre Mt 7, 21 y 1 Cor 12, 3 «Nadie puede decir 'Jesus es el Señor' si no es en el Espíritu santo». A mi juicio, Pablo no establece aquí ningún criterio para identificar a los verdaderos pneumáticos, sino que señala, frente al exclusivismo de los pneumáticos de Corinto, que todo el que reconoce al Señor Jesús —y esto lo hacen todos los cristianos corintios— posee el Espíritu santo. El verdadero «criterio» paulino aparece en 1 Cor 13: solo permanece el amor. Entonces el reconocimiento del Jesús venido en la carne, 1 Jn 4, 2, será una alternativa a Mt 7, 21-23 únicamente si de aíslan las secciones contra los herejes de los textos sobre el amor (cf., por ejemplo, 1 Jn 3, 10). Es obvio que lo más próximo a Mt es la *Didaje*, nacida en su zona de influencia: el que no practica la verdad que enseña es un pseudoprofeta (Did 11, 10). Pero ya en la *Didaje* encontramos unos criterios firmes: un profeta itinerante que permanece más de dos días en una comunidad o que exige dinero es un pseudoprofeta (Did 11, 5). Un profeta que no se dirige a la iglesia, habla demasiado y se hace pagar por profeta, es un pseudoprofeta (Herm m 11, 12s). Un verdadero profeta es aquel cuya profecía se cumple (Pseudo Clemente, *Hom*, 2, 10), o aquel cuya profecía coincide con la del hermano del Señor, Santiago (Pseudo Clemente, *Hom*, 11, 35). Comienza a imponerse la doctrina verdadera como criterio.

El criterio mateano de los «frutos» implica algunos problemas: parece a primera vista que hay aquí un criterio «fácil» de distinción que puede manejar cualquiera y no solo los teólogos y los mandatarios legitimados para la administración de la doctrina verdadera. Pero la historia de la exégesis hace presumir que detrás del criterio «fácil» se ocultan problemas difíciles. El texto es, sorprendentemente, uno de los más utilizados del sermón de la montaña. Fue asumido tan a menudo, entre otras razones, porque lo podía utilizar cualquiera y contra cualquiera. En otros términos, la historia de la influencia⁴⁹ muestra que el criterio mateano «simple» fracasó como criterio de distinción.

a) Es creencia general que las afirmaciones de Mateo sobre los falsos profetas deben aplicarse también a los catequistas y predicadores.

49 Sobre la historia de la influencia orienta Simonetti*, que me ha facilitado algunos documentos. Otranto* y Meers* son poco fecundos.

El texto se refiere, pues, a los herejes⁵⁰ Pero ¿a cuáles? La gama de posibilidades alcanza desde los valentinianos, marcionitas, maniqueos⁵¹, pasando por luteranos, calvinistas⁵², católicos⁵³ y fanáticos⁵⁴, hasta los sacerdotes con corazón de lobo que no ejercen su ministerio por amor a los hombres, «sino por su propia subsistencia», «recitan al pueblo sermones escritos aprendidos de memoria, bautizan y administran sacramentos a los niños» y anuncian la gracia para todos sin distinción⁵⁵ Nadie cree ser falso profeta Agustín formula el problema en términos incisivos se trata de la distinción entre piel de oveja y frutos⁵⁶ Lo que para uno es piel de oveja, es decir, disfraz perverso de lobos feroces, para otro es fruto de la fe El catálogo de muestras de piel de oveja es en efecto impresionante abstinencia, humildad, simplicidad, misericordia, también palabras bíblicas⁵⁷, voluntad de reforma⁵⁸, autoridad de Lutero e investidura por la autoridad civil⁵⁹ Ahora bien, ¿qué es disfraz y qué es fruto del evangelio? Lutero afirma que el amor es fruto del evangelio, todo lo demás puede hacerlo un asno⁶⁰ Declara en sus primeros testimonios que las Iglesias de la Reforma se distinguen de todas las demás en que solo ellas se basan en el amor y en la palabra de Dios,

50 Orígenes fr 145 = 73, Tertuliano, *Praescr Haer*, 4 = BKV I 24, 655s

51 Cf *infra*, nota 65-67

52 Maldonado, 161 «onnes haereticos», pero especialmente los calvinistas «Sumus experti agni nati sunt (es decir, los herejes), lupi moriuntur» (164) Lapede, 180s se refiere a Lutero y Zwinglio También desde otro campo se aplica el texto a Zwinglio en una carta de K Grebel a Vadian, QGT Schweiz I, 31 Todavía Lagrange (1923), 153 aplica el predicado *peau de brebis* a Lutero

53 Textos de Lutero en Loewenich, *Luther*, 90, nota 3, para Calvino cf *Inst*, 3, 15, 6

54 «Hasta ahora se han llamado monjes, ahora son diablos, como nuevos pelagianos, ismaelitas, esautitas, cainitas Pues esta fe ha luchado desde el principio del mundo, y si ahora esos diablos se van, vendrán otros En suma, el monjerio durará mientras exista el mundo» (Lutero, WA 32**, 514) Ellos tienen que aparecer porque Jesús lo predijo Este texto fomenta así la propia autoconfirmación o la confirmación del «evangelio» (cf Lutero II, 260)

55 A H Francke, *Predigt von der Falschen Propheten* (1978), en *Werke in Auswahl* (ed E Peschke), Witten 1969, 312-314

56 «Multi enim quaedam in fructibus deputant, quae ad vestitum ovium pertinent» (**2, 24 [80])

57 Vicente de Lerins, *Commonitorium*, 1, 28 = PL 50, 672s

58 Lapede, 180 enumera las siguientes pieles de oveja 1 libertad de conciencia, 2 citas bíblicas que favorecen la herejía, 3 «reformatio morum Ecclesiae, praesertim cleri», 4 dulzura y sencillez, 5 elocuencia «La Reforma en el punto de mira de sus adversarios»

59 Francke, *Predigt von der Falschen Propheten*, 310

60 II, 245s

mientras que los papistas confían en el poder⁶¹ Pero este principio no se mantuvo a la larga

No es extraño, pues, que se interpretara el símil de los frutos en referencia a la doctrina, esto no ocurre aún en Lutero ni en Zwinglio, pero sí en Calvino y en la exégesis protestante de la post-Reforma⁶² Solo la Ilustración y el pietismo⁶³ volvieron a la interpretación de las obras, en la línea sobre todo de la Iglesia antigua y del catolicismo La diferencia se consideró entonces como típicamente confesional, y los católicos señalaron que la aplicación a la doctrina significaba «doctrinam ex doctrina probare»⁶⁴ Pero hay que decir con sinceridad que incluso cuando el símil de los frutos no se aplicaba a la doctrina, la distinción entre los verdaderos y los falsos profetas se hacía en términos de ortodoxia Se comprobó que el criterio de Mateo no era objetivable y era muy equívoco La historia de la exégesis hace plantear aquí ciertas preguntas críticas al propio Mateo

b) Las preguntas críticas se imponen, además, en otro punto Llama la atención que la historia de la exégesis no gire solo en torno a los frutos, sino más intensamente aún en torno a los árboles El estímulo llegó a los gnósticos, que interpretaban el símil del árbol bueno y el árbol dañado en sentido dualista, en referencia a la naturaleza divina del hombre, otorgada por Dios, y a su naturaleza material⁶⁵, y por Marción, que de la oposición entre los dos árboles concluyó la oposición de los dos dioses que los crearon⁶⁶ Los maniqueos aceptaron la interpretación

61 *Ibid*, 259

62 Calvino I, 239 (no solo cambio Cristo no quiso someter su doctrina a un juicio tan oscuro que hubiera que verla expresada en la vida de una persona), Bucer 78 («in primis doctrina»), Bullinger sobre 7, 16, Brenz, 364 (doctrina y vida), Calov, 245 (la doctrina, porque ella es el fruto específico del *doctor*), Calixto, 144 («ipsa dogmata quae ad normam scripturaram examinata»)

63 Francke, *Predigt von der Falschen Propheten*, 315 (sentencias profesoras no son frutos), 322 (la vida, sobre todo), Bengel *ad loc* («sanctitas vitae»), Wolzogen, 255 (a un falso maestro se conoce en su tenor de vida), Grocio I, 260 («opera iniquitatis»)

64 Iansen, 70 («absurdum»), con referencia a la exégesis de la Iglesia antigua

65 *Ev Thomae* Log 45 (NHC II 89, 2, el tesoro del corazón), *Apk Petri* (NHC VII 75s, sobre el alma inmortal), Tertuliano, *De anima*, 21, 4 (para los valentinianos, la *natura* del hombre no es *convertibilis*)

66 Tertuliano, *Marc*, 1, 2, 2 La doctrina de los dos dioses fue para Marción la consecuencia de esa simple palabra del Señor si el Creador del árbol malo es Dios, «alium deum praesumpsit esse debere in partem bonae arboris (condentem) bonos fructus» Tertuliano mismo aplica el símil del árbol *ibid*, a la *mens* o a la *fides*

gnóstica⁶⁷ Frente a ella, la exégesis eclesial trató de conciliar el texto de Mt 7, 16-20 con el libre albedrío⁶⁸ ¿No significa el texto que una persona buena produce buenos frutos necesaria y automáticamente, o que una persona mala no puede hacerse buena? Contra esta tesis se alegó siempre la conversión de Pablo o el adulterio de David⁶⁹ La solución fue entonces, finalmente, que la persona en tanto que posee buena voluntad es el árbol bueno⁷⁰

Detrás de estos intentos late una justificada incomodidad con este texto, presente ya en los gnósticos y sobre todo en Marción El criterio mateano de las obras parece relegar la premisa cristiana, que es la gracia, y da la impresión de ser claramente deficitario a nivel teológico Ese criterio está pidiendo una inserción en la gracia si no se ha de entender simplemente como una trivialidad en la línea del dicho griego ἐκ τοῦ καρποῦ το δένδρον⁷¹ o en el sentido de la sentencia de Menandro οὐδεὶς πονηρὸν πρᾶγμα χρηστός ὢν ποιεῖ⁷² Esto permite comprender que Lutero aplique el símil del árbol bueno a la fe, de la cual nacen todas las buenas obras como frutos consecuentemente y, en cierto modo, de forma espontánea⁷³ Pero si se inserta el texto de Mateo en la doctrina de la Reforma sobre la justificación y se entienden las obras en sentido paulino como fruto de la fe justificante otorgada por Dios, tiene que surgir la sospecha de que la Reforma fue solo una reedición de antiguas herejías

Las preguntas formuladas a Mateo son, pues 1 ¿no son todos los criterios «éticos» en favor de la verdad de la fe cristiana ambiguos de entrada y en consecuencia inviables? 2 ¿no lleva

67 *Kephalaia*, 2 (ed H J Plotsky), 17, 209, 19, 21-23, 4, cf *Die Gnosis* III (ed A Bohlig), 1980 (BAW AC), 157

68 En el *liberum arbitrium* radica el punto inicial, cf Orígenes, *In Rom*, 8, 11 = PG 14, 1191 Todos los seres racionales poseen una misma naturaleza, que se distingue por la libertad y puede convertirse en árbol bueno o malo «bona arbor dicatur, si per arbitrii potestate elegerit bona, aut mala dicatur, si elegerit mala»

69 Orígenes, *Princ*, 1, 8, 2 (lat) menciona a Pedro y a Pablo, siguen otros ejemplos Maldonado, 165 observa con mucho tino que de ese modo Adán, creado por Dios como árbol bueno, no habría podido pecar

70 Agustín, *De Grana Christi*, 18s, Id, *Ench*, 15, Estrabón 111, Tomás de Aquino, *Lectura* n° 661 Un principio clásico, repetido constantemente, dice «Non dixit Arbor mala non potest fieri bona» (*Opus imperfectum* 19 = 740)

71 E L von Leutsch-G F Schneidewin, *Corpus Paroemiographorum Graecorum* I, Göttingen 1839, 252

72 Menandro, *Sententiae* (ed S Jaekel), Leipzig 1964, 615

73 Loewenich, *Luther* 180s

la acentuación de los criterios éticos a la anulación de la gracia de Dios? Ambas preguntas son teológicamente fundamentales y no se pueden contestar en pocas palabras.

Sobre la primera, Mateo recordaría que el «criterio» ético no es simplemente un criterio general, sino el hilo conductor de los preceptos de Jesús (28, 20). Esta norma es para él un punto de orientación claro para todos los cristianos. Más importante aún es que Mateo no quiera emitir juicios utilizando un criterio, pues esto significaría anticipar el juicio de Dios (cf. 7, 1-5). En el marco de su eclesiología, con la Iglesia como *corpus permixtum*, no se trata de que la comunidad separe prematuramente la mala hierba del trigo aplicando un criterio, sino que se trata de que la justicia de los verdaderos discípulos de Jesús sea mayor que la de los falsos profetas. El criterio de las obras es primariamente un *criterio de acción*, no un *criterio de juicio*. No se debe trocar en un criterio para emitir de nuevo juicios teológicos (¡problemáticos!). Se trata de obrar. Así hay que entender la frase culminante 7, 21 y el doble símil que le sigue sobre los dos constructores 7, 24-27. Solo así se sostiene la afirmación de que la fe cristiana es la praxis misma y no la base de una teoría (¡ética!) de la praxis.

Sobre la segunda pregunta, habría que recordar todo lo que en Mateo apunta al primado de la gracia: la voluntad de Dios es voluntad del Padre. Jesús, que anuncia esa voluntad, estará en su comunidad hasta el fin del mundo. El anuncio de la voluntad de Dios se inserta en una historia de Dios con Jesús y, a través de él, con la comunidad. Así, el hacer la voluntad de Dios no anula el reconocer a Jesús como el Señor, sino que lo presupone⁷⁴. Pero se interpreta de un determinado modo: para Mateo cualquier separación entre persona y obra es imposible: el árbol no es arrojado al fuego por estar dañado, sino por traer frutos malos. El libre albedrío del hombre no queda eliminado por la gracia de Dios (tal es la buena tradición judía), sino que es conducido al camino recto. Por eso la gracia de Dios no consiste solo en que ayude a caminar sobre el agua (14, 28-31), sino, más profundamente aún, en que él mismo abre el camino por donde pueda caminar el hombre. De eso se trata en el sermón de la

montaña. Hay que preguntar si Mateo no toma en serio la gracia de Dios precisamente al tomar en serio al hombre llamado por Dios a la *acción*⁷⁵.

c) *Conclusión: Los dos constructores (7, 24-27)*

Bibliografía: Jülicher, *Gleichnisreden* II, 259-268; Marguerat, *Jugement*, 203-211.

Más bibliografía ** sobre el sermón de la montaña en Mt 5-7 *supra*, 263ss.

- 24 «Todo el que oiga mis palabras y las ponga en práctica
será como un hombre sensato
que edificó su casa sobre roca.
- 25 Cayó la lluvia,
vinieron los torrentes,
soplaron los vientos
y embistieron contra aquella casa;
pero ella no cayó,
porque estaba cimentada sobre roca.
- 26 Y todo el que oiga mis palabras y no las ponga en práctica
será como un hombre necio
que edificó su casa sobre arena.
- 27 Cayó la lluvia,
vinieron los torrentes,
soplaron los vientos,
irrumplieron contra aquella casa
y se derrumbó,
y fue grande su ruina».

Análisis

1. *Estructura.* El comienzo con los vocablos $\pi\acute{\alpha}\varsigma$ (v. 24.26, cf. v. 21: $\omicron\upsilon \pi\acute{\alpha}\varsigma$) y $\pi\omicron\iota\acute{\epsilon}\omega$ conecta nuestro texto con el anterior. Mt lo formula

⁷⁵ Cf. mi propio intento de formular hoy criterios de verdad para interpretaciones de textos bíblicos en el ámbito de la «profesión de fe» y de la «praxis» *Erwagungen zur sachgemassen Interpretation neutestamentlicher Texte*. EvTh 42 (1982) 493-518. Es un pequeño fragmento de historia de la influencia de este texto mateano.

de modo simétrico, las dos mitades se corresponden casi literalmente. El doble símil aparece narrado con maestría después de la exposición a modo de título, se relata el suceso con breves enunciados verbales. Mt menciona un triple peligro: la lluvia, los torrentes y el viento, con la misma concisión se formula la irrupción de los elementos sobre la casa, el resultado y un resumen final. Pero los miembros finales de v 25 y 27 no son paralelos, en estas frases asimétricas está lo decisivo.

2 *Redacción y fuente*. La doble parábola se remonta a Q¹. Es difícil saber hasta qué punto el paralelismo de las dos mitades del símil queda reforzado por Mt o hasta qué punto Lc modificó un paralelismo semita anterior.² Es redaccional la inserción de *τουτους* detrás de *λογους* (v 24 26), el *ουν* conectivo (v 24), la proposición general de relativo con *οστις* (v 24), probablemente la caracterización de los dos constructores con los adjetivos *φρονιμος* y *μωρος* y la formulación en futuro *ομοιωθησεται*.³ Esto significa que las versiones de Q previas a Mt y Lc no eran totalmente idénticas.

El texto que encontró Mt pone el énfasis en los cimientos de la casa: el suelo arenoso queda inundado con las avenidas de agua, efecto de los aguaceros en los uadis palestinos. Las casas pueden ser destruidas por aguaceros y vientos, se trata probablemente de casas hechas de adobe. El texto que encontró Lc habla, en cambio, de desbordamiento (*πλημμυρα*) de un río. El caso contrario es el de la casa con buenos cimientos, que llega a través del suelo a la roca firme. Cuando el texto habla del viento y la lluvia como fuerzas destructoras, no cabe pensar, obviamente, en una casa de piedra emplazada en una ciudad, por ejemplo. El texto de Mateo no solo se aproxima más, lingüísticamente, al modo narrativo semita⁴, sino que también desde el contenido metafórico es más afín al entorno rural palestino.

1 E. Schweizer, *Zur Sondertradition der Gleichnisse beim Matthaus* en *Id., Matthaus und seine Gemeinde*, 104s, presume cautamente que 7, 24 27 pudo haber recibido la influencia, no solo de Q, sino también de un texto paralelo en alguna fuente especial de parábolas (cf. digresión sobre 13, 24 30). Pero no hay ningún indicio de ello, salvo la introducción a la parábola, el futuro *ομοιωθησεται*, un tanto llamativo, podría ser redacción.

2 Sobre el paralelismo como principio de redacción mateana cf. *Introducción*, p. 54ss.

3 *Τουτους* refuerza el nexo terminológico con 7, 28, cf. 19, 1, 26, 1. *Φρονιμος* es sin duda un vocablo mateano preferido, pero solo en 10, 16 es redaccional, 5× aparece en las parábolas escatológicas 24, 45 51 y 25, 1-13. También *μωρος* es término preferido, aparece 3× en 25, 1-13 y quizá redaccionalmente en 23, 17 19. Sobre *ουν*, (*πᾶς*) *οστις* cf. *Introducción* 3.2. Es dudoso *ομοιω* (cf. 25, 1 en futuro). Si es correcta la tesis de la fuente de parábolas mateanas (cf. digresión sobre 13, 24 30), nuestro pasaje sería el único donde es redaccional.

4 No hay semitismos evidentes, pero sí posibles. Entre ellos, frases bre-

3 *Origen* La doble parábola forma una unidad y no es descomponible ulteriormente⁵ El contenido metafórico indica que la versión de Mt es más originaria. Podría proceder de Jesús. es sorprendente, a la vista de textos judíos similares⁶, que no se trata aquí del estudio y de la praxis de la *torá*, sino de la *escucha* y la puesta en práctica de las palabras de Jesús⁷ El texto narra y subraya plásticamente el desastre de la tormenta⁸, probablemente en la palabra originaria no se trataba simplemente de una prueba acreditativa, sino del mantenimiento a salvo en la catástrofe del último juicio. Concuera con esto el hecho de tratarse de una parábola que narra un acontecimiento único, y no, como en los textos paralelos judíos, de una comparación Así las cosas, la parábola original de Jesús está más próxima a la frase de Jesús Lc 12, 8s, formulada asimismo positiva y negativamente: al que me reconoce (= escucha y pone en práctica mis palabras), el Hijo del hombre lo reconocerá ante los ángeles de Dios (= su «construcción» se mantendrá en el juicio)

ves, paratácticas con verbo antecedente (v 25 27, Black, *Muttersprache*, 63) y el participio condicional (o la oración de relativo condicional) Lc 6, 27 49 (Mt 7, 24.26)

5 En la propuesta de D Flusser, *Gleichnisse*, 99s, donde la expresión «mis palabras» es una modificación tardía de «palabras de la ley», prevalece el deseo de que Jesús hubiera hablado exactamente como un rabino

6 Lo más afín es el símil de Elisha ben Abuia, Aboth RN 24 = Bill I, 469 el hombre que practica muchas obras buenas y observa la *torá* es comparado a un constructor que echa los cimientos sobre piedras y levanta luego las paredes con ladrillos De ese modo los cimientos no se deshacen por la presencia permanente del agua (sigue luego la versión negativa y una segunda parábola similar) También es análogo Ab 3, 17 = Bill I, 469 donde el hombre cuyo obrar supera a su saber es comparado a un árbol bien enraizado y con pocas ramas, al que no puede derribar la tempestad También es interesante el debate de bQid 40b = Bill I, 222 entre Tarfon y Akiba sobre si es más importante el estudio o la práctica de la ley Concluye con una fórmula de compromiso el estudio conduce a la acción. Más documentos en Wettstein I, 345s y Montefiore, *Literatur*, 154-201 Todos ellos hacen una contraposición entre estudio-aprendizaje-conocimiento de la ley y práctica-horror al pecado-temor de Dios La contraposición jesuática entre el oír y el hacer es tan llamativa como el hecho de que las palabras de Jesús figuren en el lugar donde en los textos judíos aparece la *tora*, cf Braun, *Radikkalismus* II, 29-32

7 No es cierto que $\mu\upsilon\upsilon$ «preceda para dar énfasis a la frase» (como pretende Grundmann, 243, cf. Schlatter, 262, acierta Bl-Deb-Rehkopf § 284 y nota 2)

8 Aboth RN 24 formula la parábola (?) así «Y si llegan masas de agua e inundan (las piedras), no las disuelven ni las desplazan»

Explicación

Mateo concluye su sermón de la montaña —como la fuente de los *logia* concluye el discurso del llano— con una doble parábola. Más o menos como al final de la ley de santidad (Lev 26), del Deuteronomio (30, 15-20), de la redacción final del libro de Henoc (et Hen 108) y de la *Asunción de Moisés* (12, 10-13), el texto coloca a los lectores ante la gran alternativa. Al igual que en el discurso comunitario (18, 23-35) y en el discurso escatológico (24, 45-25, 46), es una parábola escatológica la que plantea ante los ojos de los lectores las dos posibilidades. El v. 24 (26) propone la mitad real de la parábola: todo el que (no) 24 26 escucha y pone en práctica las palabras de Jesús... En el contexto mateano la palabra *ποιέω* aparece especialmente subrayada desde la frase introductoria 7, 12 y, por tanto, en contraposición a la escucha. El evangelista señala con el demostrativo *τούτους* que se trata del sermón de la montaña. En lugar de la expresión anterior «es como», Mateo dice «será como» (*ὁμοιωθήσεται*), cf. Mt 25, 1. Así da a entender que no se trata de una situación intramundana sino del juicio final⁹: la supervivencia del constructor que edifica sobre roca y la ruina para aquel que ha edificado sobre arena se ponen de manifiesto en el juicio¹⁰, que revelará la verdad de la parábola.

La parábola habla de dos constructores de casa. El adjetivo «sensato» designa a aquel que sabe lo que significa el momento del juicio¹¹. El sensato construye su casa sobre cimiento rocoso, y el necio sobre suelo arenoso en el fondo del valle. La «casa» 25 27 no libera asociaciones metafóricas especiales, mientras que la

9. En el paralelo Sant 1, 22-23 (sed practicantes de la palabra) el punto de vista escatológico queda relegado (sólo reaparece en v. 25). Rom 2, 13 presenta una formulación escatológica. Cf. además Jn 13, 17, Eclo 19, 19, en sentido no escatológico Séneca, *Ep*, 75, 77 «non est beatus qui scit . sed qui facit»)

10. En la exégesis eclesial se aplicó generalmente el símil de la tempestad a experiencias intrahistóricas, por ejemplo, superstición, rumores, tentaciones carnales (Agustín**, 2, 25 [87]), adulaciones, codicia, poder del diablo (Hilario 6, 6 = 953), ideas demoníacas (Eutimio Zigabeno, 275), la interpretación escatológica es relativamente escasa (por ejemplo en Bengal, 57s, Maldonado, 169)

11. G. Bertram, *Φην κτλ*, en ThWNT IX, 230, 14s

tormenta con sus aguaceros¹², arroyos crecidos que inundan de pronto los valles antes secos y fuertes vientos, evocan el juicio¹³ Las dos breves frases finales son asimétricas el v 25(fin) alude aún a la cimentación de la casa en la roca, pero el v 27(fin) sugiere la catástrofe su ruina fue grande Este desvío del esquema de la primera parte de la parábola sorprende al oyente el peso recae en la advertencia final

Historia de la influencia

Para la comprensión del texto es importante tener en cuenta que se trata de una parábola y no de una alegoría Se puede mostrar aquí con especial claridad cómo una interpretación alegórica de los distintos elementos deforma el objetivo e incluso puede convertirlo en su contrario Es obvio referir el símil de la roca a Cristo (cf 1 Cor 10, 4)¹⁴ Entonces el texto invitaría a apoyarse en «la roca de la palabra eterna de Dios» (= Cristo)¹⁵ La Reforma utilizó este texto para establecer la antítesis entre fe y obras frente a todo lo que sea construir sobre la propia religiosidad y las propias obras, solo la construcción sobre el fundamento, Cristo, ofrece seguridad¹⁶ Con razón rehusó la exégesis católica

12 Βροχη es también raro en los LXX, muchos textos, en cambio, en los papiros (Moulton-Milligan s v) En griego moderno βροχη es la palabra corriente para significar «lluvia»

13 Cf Ez 13, 11-14 (viento tempestuoso, aguacero que inunda y derriba los muros), Is 28, 17, Os 8, 7 (viento y tempestad), Is 30, 30, Nah 1, 3, Ez 38, 22

14 Ya Orígenes, fr 153 = 76, y desde entonces reiteradamente Pero Cristo puede ser también el constructor en la interpretación de la Iglesia antigua, entonces la casa es la Iglesia, la lluvia, las falsas doctrinas, o en v 26s el diablo, que destruye su reino y la verdad

15 Cita según Olshausen I, 256 Cf Juan Crisostomo, 24, 2 = 341 La roca es la certeza de la doctrina Así lo entiende especialmente la exégesis de la Reforma Calvino I, 243 (estar cimentado en Cristo), Melancton, 165 Un matiz interesante pone Bullinger 79a La roca es «fides per dilectionem operans» Partiendo de ahí declara (78b) que la verdadera religiosidad «non tantum circa theoriam et cognitionem, sed etiam (!) circa practicam et actionem versari»

16 Lutero, WA 32**, 533s, con invectivas contra el monacato Para Zwinglio, 248 Dios es el *fundamentum* Formulacion similar de G Neumark en la conocida cancion EKG 298 «*Wer nur den lieben Gott lasst walten*» «el que en Dios Altísimo confía, no construye sobre arena» Es precisamente lo que no dice el texto

relacionar este texto con la fe sin obras, cuando el texto habla clara e inequívocamente de la «fides bonis operibus solidata»¹⁷.

El texto conecta con 5, 19. Los vv. 5, 17-20 señalaban el cumplimiento de la ley de Dios por Jesús y exigían la práctica de una justicia superior por la comunidad. Todo confluye en esta práctica. Esto no significa la disolución de la cristología en la ética, pues Jesús es aquel que cumple en su misión la ley y los profetas y confiere a la comunidad la posibilidad de recorrer el camino de la justicia. La expresión «mis palabras» afirma claramente esta base cristológica (cf. 28, 20). Pero Cristo no es una posibilidad para la inacción, no es el que salva en caso extremo sin obras, ni siquiera «como a través del fuego» (1 Cor 3, 15), sino que abre el camino hacia la vida a aquel que *practica* la justicia; ayuda, pero ayuda a ése. Cristo da su gracia al practicante de la palabra. Toda ética de actitud que no esté dispuesta a dejarse evaluar en sus frutos queda descalificada por este final del sermón de la montaña¹⁸. Se trata solo de la praxis, ésta es «condition nécessaire... du salut»¹⁹. Esto es válido para la comunidad, para la cual la comparación convierte el principio de 7, 21 en llamada apremiante: ser cristiano implica la práctica de los preceptos de Jesús. En esta práctica hay experiencias de gracia y de oración. Esto lo proclama el sermón de la montaña desde las bienaventuranzas hasta el final. De esta práctica depende la supervivencia o la ruina en el juicio.

d) *Final del sermón de la montaña (7, 28s)*

28 Y sucedió que, cuando acabó Jesús estos discursos, la gente quedó asombrada de su doctrina; 29 porque les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como sus letrados.

17. Cita en Lapide, 184. Cf. también Maldonado, 169: «Arenam vocat solam fidem operibus vacuum».

18. Aquí coinciden Bonhoeffer**, 192 y Windisch**, 50s («ética de obediencia»).

19. Marguerat, *Jugement*, 207.

Ανάλισις

El final vuelve, como parte de la composición circular en torno al sermón de la montaña¹, a los textos 5, 1s (ὄχλοι, διδασχῇ) y 4, 23-25. Incluye a la vez un término importante que tendrá su función destacada en la parte siguiente: ἐξουσία (cf. 9, 6.8; 10, 1). Mt utiliza Mc 1, 22 literalmente; el sermón de la montaña aparece en lugar de la curación en la sinagoga Mc 1, 23-28². El v. 28a muestra la primera aparición de una fórmula conclusiva mateana que figura al final de todos los discursos con pocas variaciones³ (11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1). El evangelista destaca así los cinco grandes discursos de su evangelio frente a otros discursos de Jesús. Lc 7, 1a sugiere como probable que también en la fuente de los *logia* había una expresión conclusiva semejante en este lugar. Pero es muy difícil saber hasta qué punto Mt se atuvo a Q, ya que Lc 7, 1a es plenamente lucano⁴.

Esta incertidumbre es penosa porque el tema de la fuente de inspiración de Mt es de gran importancia. ¿Siguió Mt el texto Q con relativa fidelidad⁵? Entonces no cabe construir castillos teológicos sobre 7, 28a. ¿O se guía por ciertas fórmulas veterotestamentarias? Serían pertinentes ciertos pasajes como Dt 31, 1.24; 32, 44-46, así como Núm 16, 31 o Jer 33, 8 (LXX)⁶. ¿Remite expresamente al Deuteronomio, presentando así el sermón de la montaña como nueva ley de Moisés, y su libro como nuevo Pentateuco⁷? Conviene extremar la cautela. Faltan coincidencias literales, aunque sería fácil formularlas. Solo las expresiones ἀναβαίνειν εἰς τὸ ὄρος (5, 1) y καταβαίνειν ἀπὸ τοῦ ὄρους (8, 1) podrían parecer una evocación de Ex 19 y 34. Entonces no es quizá casualidad (!) que Mt hable con énfasis y reiteradamente (7, 24.26.28) de λόγοι οὗτοι de Jesús: de ese modo denomina Ex 20, 1 el decálogo. Pero Mt habría

1. Cf. *supra*, en 4, 23-25

2. 4, 24, 5, 2 evoca 1, 28.21.

3. 26, 1 resume con πάντας τοὺς λόγους τούτους los cinco discursos. 11, 1 concluye la instrucción discipular cap 10 (διατάσσω), 13, 53, el discurso parabólico (παραβολαί).

4. Son lucanos en 7, 1 ἐπειδὴ, πάντα τὰ ῥήματα, εἰς τὰς ἀκοάς (cf. Hech 17, 20) Podría ser prelucano πληρόω (en el significado de «consumar»).

5. Una posibilidad, extrañamente, apenas considerada. Armoniza con el apego de Mt a la tradición. Ἐγένετο ὅτε no es mateano Τελέω aparece sólo 2x trad.; el evangelista podría haber elegido la palabra para evitar el πληρόω «cristológico» Λόγοι era anterior, procedente de Lc 6, 47 Q, por eso la evocación del decálogo (cf. *infra*) solo puede hacerse con gran cautela.

6. Ἐγένετο falta en los pasajes Dt y en Núm 16, 31. Τελέω no figura en ningún texto; Dt formula siempre con συντελέω, los otros pasajes, con παύομαι. La coincidencia se limita sustancialmente a λόγοι οὗτοι.

7. Así Frankemolle, *Jahwebund*, 334, 340, Ogawa, *Histoire*, 115s

tenido que formular con más claridad una referencia expresa a la conclusión del Deuteronomio, teniendo en cuenta, además, que la situación de Moisés antes de su muerte correspondería, cuando más, a la de Jesús en 26, 1.

Explicación

Mateo vuelve a la narración donde había insertado todo el sermón de la montaña. Señala con más claridad que en 5, 1 que también la muchedumbre escuchó el sermón de la montaña. Este es un discurso discipular en el sentido de que la vida de los discípulos debe brillar como testimonio misionero en el mundo (5, 16) y debe presentar así a las naciones los preceptos de Jesús, válidos también para ellas (cf. 28, 20). Jesús se dirige a todos como discípulos potenciales; el sermón de la montaña no es una doctrina cristiana *posterior* a la predicación de la gracia, sino que es, como código salvador de Jesús, un fragmento de la predicación misional. La gente se extraña porque Jesús enseña con ἐξουσία. Esta autoridad ha aparecido primero en su enseñanza, aparecerá después en sus obras y más tarde pasará en 10, 1 a los discípulos. Desde la óptica de 28, 18, se trata de una anticipación de la autoridad universal que se le dará al Elevado sobre el cielo y la tierra. El sermón de la montaña posee, pues, para el creyente, un destello de la gloria y el poder del Señor celestial. Por eso la exégesis eclesial ha subrayado con razón la fórmula soberana «pero yo os digo» de la antítesis y el principio cristológico del «cumplimiento» de la ley y los profetas⁸. En cualquier caso, Jesús se distingue radicalmente, por su autoridad plena, de los letrados del pueblo, de «sus» letrados. Mateo sugiere con el posesivo que la escisión entre la comunidad de Jesús y el judaísmo está ya consumada: los letrados están al otro lado. El pueblo, asombrado, está en el centro, entre «sus» letrados y Jesús.

8. Cf. Juan Crisóstomo, 25, 1 = 348: Jesús no refiere sus palabras a otro (Moisés), sino que él mismo es el que posee poder y va a juzgar.

CONCLUSIÓN: *Reflexiones sobre la práctica del sermón de la montaña hoy*

No es corriente decir algo sobre el presente en un comentario científico. Pero yo lo hago —con temor y temblor— por dos razones: a) para el evangelista Mateo no cabe una comprensión del sermón de la montaña desligada de la práctica. Oír y hacer se corresponden. El criterio de conocimiento para la profecía verdadera y la falsa —también para la exégesis verdadera y la exégesis falsa de lo transmitido por Jesús— es para él la práctica. Una exégesis que solo establece lo que fue dicho estaría en contradicción con las exigencias globales del sermón de la montaña. b) Las observaciones hechas a la luz de la historia de la influencia del sermón de la montaña han sido destinadas a explicar con ejemplos el principio determinante de nuestro trato con los textos, y las tradiciones exegéticas que fueron reprimidas en nuestra propia tradición. La exégesis del sermón de la montaña no se produce en un espacio abstracto, donde el exegeta puede examinar con lupa el texto. Por eso es necesaria la reflexión sobre la propia posición; esa reflexión no es un añadido, sino una parte necesaria de la exégesis misma.

El sermón de la montaña tiene hoy especial relevancia en dos puntos cruciales:

a) *La figura de la Iglesia.* La reflexión sobre el ocaso de la Iglesia establecida es hoy más intensa que nunca. El contraste entre una institución eclesiástica establecida todavía intacta, una base económica que se desmorona de pronto y la experiencia de que las Iglesias se han convertido de hecho en minorías, induce a preguntar con insistencia por la figura evangélica de la Iglesia. Las comunidades y las asociaciones similares a las órdenes religiosas colocan a la Iglesia ante la pregunta mateana sobre una praxis vital cristiana que difiere de la praxis del mundo y puede ser una luz que ayude al hombre a conocer y ensalzar al Padre celestial (5, 16)¹.

1. Cf. la cita profética de una carta de Bonhöffer del año 1935: «Aquí (en el sermón de la montaña) está la única fuente de energía que puede hacer saltar por los aires todo el tinglado... La restauración de la Iglesia llegará sin

La doctrina de los dos reinos, que implicaba la renuncia a la realización del sermón de la montaña *en la comunidad*, refleja en buena parte —presumimos nosotros²— la opción (históricamente condicionada), sobre todo del luteranismo, en el sentido de que aún no ha llegado el tiempo para la realización de la comunidad de aquellos que quieren ser cristianos de verdad. Lo que en el siglo XVI fue algo comprensible históricamente, lo que en el siglo XVIII condujo, en el pietismo, no solo a la renovación, sino también a un gravamen de la Iglesia, podría ser anacrónico en el siglo XX, debido a la renovación de la Iglesia. A mi juicio, la Iglesia, para ser fiel al evangelio, tiene que dar pasos, por su cuenta y razón, de cara a una nueva configuración como esa Iglesia minoritaria que es ya de hecho, involuntariamente, desde hace tiempo. Mateo, el exponente de una comunidad minoritaria que sigue el camino de perfección se distingue del mundo por su praxis vital (Mt 5-7) y por ser una comunidad de perdón (Mt 18), podría significar una gran ayuda en ese sentido.

Cuando una Iglesia como la católica de la alta y baja edad media, convertida desde mucho tiempo atrás en Iglesia establecida, conserva el tipo perfeccionista de exégesis del sermón de la montaña, propio de la época en que era Iglesia minoritaria, este hecho puede influir como sal en la Iglesia. Los movimientos en torno a la pobreza en la edad media son un testimonio de la fuerza de esta sal. Si la distinción entre cristianos perfectos y cristianos «normales», entre consejos y preceptos, fuese para los «normales» un estímulo permanente para recorrer el *camino* de perfección y buscar *su* forma de perfección, podría ser también «productiva» y útil para una Iglesia que quiere ponerse en movimiento.

Pero cuando una Iglesia evangélica³, convertida desde hace tiempo en Iglesia libre, es consciente de la tradición y mantiene su propio tipo de exégesis del sermón de la montaña, como Iglesia reformada y establecida, y renuncia a hacer del sermón de la

duda en una especie de nuevo monacato que comparta con el antiguo únicamente el coraje de una vida conforme al sermón de la montaña en el seguimiento de Cristo» (Carta a K. F. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften* III, Munchen 1960, 25).

2. Cf. *supra*, 278s.

3. Como cristiano evangélico renuncio a hablar aquí de la Iglesia católica. La verdadera crítica es siempre aquella que incide también en el crítico.

montaña la visión y el hilo conductor para una futura forma de *Iglesia*, se convierte en sal desvirtuada, y se incapacita para ofrecer al mundo actual una forma alternativa de comunidad. Entonces dará pocas ocasiones a los hombres para ensalzar al Padre celestial (5, 16) y correrá el riesgo de perder, en el contraste entre predicación y estructura propia, la capacidad para una predicación digna de crédito.

Mi opinión es, pues, que los impulsos del sermón de la montaña en tanto que interrogantes sobre la figura de la *Iglesia* deben tomarse hoy muy en serio, y no solo por parte de cada cristiano en particular. En esa dirección están las esferas en que la *Iglesia*, no sin alguna razón a mi juicio, ha levantado ya la voz, como es el caso del matrimonio y el divorcio (cf. 5, 27-32)⁴. También, y sobre todo, las esferas en que la *Iglesia* siempre ha encontrado dificultades, por ejemplo la pobreza como imagen de la *Iglesia* (6, 19-34)⁵, la renuncia al derecho (7, 1; 5, 38) y el coraje de la espiritualidad (6, 2-18). No se trata de convertirse en protagonista de unas soluciones legales, sino de ver que el hablar de «amor» puede ser un pretexto para el *laissez faire* y puede degenerar en la renuncia a la figura eclesial común por un respeto mal entendido al individuo. Mateo consideró irrenunciables, junto al amor, unos preceptos concretos y la ley.

b) El *movimiento pacifista* como pregunta sobre la figura de la *Iglesia*⁶. Hay tesis contrapuestas. Para unos, el sermón de

4. Recuerdo aquí, por ejemplo, el debate —esperemos que no solo a base de consideraciones pastorales y de medidas administrativas— sobre la disolución de matrimonios de pastores en diversas Iglesias evangélicas.

5. No puedo omitir aquí la referencia a la frase profética de un hombre que nunca quiso ser profeta, algo impensable en él «Pero cabe preguntar si el cristianismo no habría ganado extraordinariamente si sus servidores profesionales, los misioneros y los pastores, hubieran seguido esa regla del Señor (la regla paulina sobre el sustento 1 Cor 9)... Yo no dudo que llegará la hora en que ya no se tolere a curas vividores o a sacerdotes dominantes.. No se considerará ya de buen tono, en el sentido noble de la expresión, que alguien predique a los pobres sumisión y conformidad siendo él mismo un vividor y buscando con afán el aumento de su fortuna. La instrucción del Señor en el sentido de que el servidor de la Palabra tiene que despojarse de los bienes terrenos, será atendida aún en la historia de su comunidad» (A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, 6.^a lección, Leipzig 1908, 62).

6. Deliberadamente no la planteo como pregunta general por la «relevancia política» del sermón de la montaña. No hay, a mi juicio, una pregunta por la «relevancia política» del sermón de la montaña que no sea a la vez, entre otras cosas, una pregunta por la praxis y la figura de la *Iglesia*.

la montaña es la «declaración oficial de la política de Jesús»⁷ La Sociedad de Teología Evangélica afirmó en 1981 «Rechazamos actitudes y doctrinas que limitan el sermón de la montaña a la vida privada para excluir la responsabilidad política», y «siendo la paz de Dios omnicomprendiva, el postulado del sermón de la montaña apunta a todas las esferas de la vida»⁸ La inscripción pacifista de la Nederlandse Hervormde Kerk constataba «El sistema de disuasión induce a la ‘demonización’ del adversario» y no se puede conciliar en modo alguno con el precepto de amar al enemigo⁹ Por otra parte hay quienes han negado enérgicamente la relevancia política del sermón de la montaña, por ejemplo, el antiguo canciller de la República Federal de Alemania, Helmut Schmidt¹⁰ Este encontró importantes apoyos exegeticos el sermón de la montaña significa el final de toda política, la cuarta y quinta antítesis suponen «lisa y llanamente la autorrenuncia a cualquier orden estatal, y la sexta , la exigencia del amor a los enemigos, solo puede realizarla el individuo o el pequeño grupo» Porque el sermón de la montaña formula las «condiciones de admisión» en el Reino establecidas por Dios, lo cual «significa el final de una historia [factible] por los hombres y, por tanto, el final de toda política humana»¹¹

Los principios opuestos son inconciliables entre sí Por eso voy a intentar formular algunas perspectivas que derivan, a mi entender, del sermón de la montaña mateano Recordemos por lo pronto algunos puntos exegeticos

1 La ética de *Jesús* es una ética de contraste, formulada desde el inicio del reino de Dios, que es de naturaleza diferente a la del mundo Vivir desde esa ética significa poner en el mundo un signo del reino de Dios totalmente diferente

7 K Scharf, citado segun Reuter, *Vernunft*, 62

8 EK 14 (1981) 518, donde encontramos el principio de que la responsabilidad de los cristianos ante el Estado tiene un limite «cuando un Estado es gobernado contra las normas elementales del sermón de la montaña»

9 *Kirche und Kernbewaffnung* (ed H-U Kirchhoff), Neukirchen Vluyn 41983, 102

10 H Schmidt, *Politik und Geist* EK 14 (1981) 214

11 M Hengel, *Das Ende aller Politik* EK 14 (1981) 686 690 Id , *Die Stadt auf dem Berge* EK 15 (1982) 19-22 Citas 689, 688

2. La ética del reino de Dios profesada por Jesús no significa que se pueda dejar el mundo a su suerte, sino un cuestionamiento radical del mundo.

3. Como *Mateo* conocía ese horizonte, no desarrolló su sermón de la montaña simplemente como ética «interna» para los discípulos, para la comunidad, sin afectar en nada a los de fuera.

4. Parece que, según *Mateo*, la predicación se realiza primordialmente a través de la puesta en práctica de la ética del sermón de la montaña por la Iglesia (cf. 5, 16).

5. Los distintos preceptos del sermón de la montaña no se refieren solo a las «cuestiones internas» de la comunidad cristiana, sino que apuntan —con especial claridad desde la cuarta a la sexta antítesis y en Mt 6, 19-34— a unas relaciones de la comunidad con el mundo vividas activamente.

La historia de la influencia del sermón de la montaña en las Iglesias reformadas y baptistas ha mostrado dos modelos muy diversos de vivir esta relación con el mundo. Ambos tenían sus puntos flacos: las Iglesias baptistas, mirando por la pureza del evangelio, tendían a limitar el sermón de la montaña al espacio interior cristiano y a dejar la responsabilidad secular a los otros. La distinción de la Reforma entre cristiano y hombre en el mundo mostró el peligro de que el cristiano en el mundo se limitase a interiorizar los preceptos del sermón de la montaña. Pero las comunidades e Iglesias están llamadas por el sermón de la montaña a dar testimonio de obediencia a la voluntad del Padre en todas las esferas mundanas. A diferencia de las Iglesias baptistas de los siglos XVI y XVII, tienen hoy (¡aún!) las posibilidades para ello en la esfera política.

Si la Iglesia quisiera renunciar hoy a realizar en ciertas esferas del mundo, por ejemplo la política, la voluntad del Padre y a practicar las condiciones de admisión en el reino de Dios válidas para todo el mundo, sería infiel a su misión evangelizadora. No sería ya la Iglesia. Pero queda pendiente la pregunta sobre cómo puede actuar en la esfera política. La Iglesia no es la única responsable de esa esfera, sino que es corresponsable y está en comunicación racional con los no cristianos. La acción que nace directamente de la obediencia de la *comunidad* cristiana a los

preceptos de admisión en el reino de Dios y una política de paz asumida racionalmente y *en común por cristianos y no cristianos* presentan diferente carácter. Ambas son necesarias, porque el reino de Dios afecta al mundo en su integridad. Pero la acción política asumida en común con otros será más racional y corresponderá más indirectamente a la voluntad del Padre que la obediencia directa que la Iglesia puede prestar y aceptar en su propio cuerpo¹².

Mateo dio, sin pretenderlo, una pauta muy valiosa para la posible traducción del sermón de la montaña en términos de acción racional y comunicable: la regla de oro (7, 12). Entiende el sermón de la montaña desde el amor, como un acceso cristiano, impulsor y activo, al prójimo. El sermón de la montaña contiene una premisa, a saber, que el semejante no es un monstruo, sino que puede responder al amor. En este sentido la regla de oro tampoco puede fundamentarse en términos puramente racionales, sino que descansa en unos presupuestos que están en la línea de la fe. No obstante, la difusión de esa regla de oro muestra que hay en ella un elevado grado de racionalidad y un gran potencial de consenso. Podría ser, así, una línea directriz para la acción política de los cristianos en comunicación con los no cristianos. Solo cuando alguien sostiene la opinión «maniquea» de que el enemigo es la encarnación del mal, pierde sentido «sacar la regla de oro de las casas de Dios para introducirla en los parlamentos y en los negociados de asuntos exteriores»¹³. Pero ese maniqueísmo, al igual que su antítesis cristiana, no se puede demostrar como tesis racional y lleva además a un estado de desesperanza. La fe cristiana, apoyada en Jesús, está llamada a negar cualquier tipo de maniqueísmo, incluido el de signo político.

12. Yo opino, pues, que tiene que haber dos géneros de signos del reino de Dios por una parte, signos directos de la paz y de la renuncia al poder, que las Iglesias y los cristianos no pueden exigir de otros, sino que solo ellos mismos pueden aportar. Pero a continuación no se hablará de eso, sino de que la Iglesia y los cristianos tienen que intentar, a mi juicio, conformar una política, de modo pragmático, con argumentación racional, pero sentando explícitamente las premisas y directrices del sermón de la montaña.

13 P. Lapide, *Die Bergpredigt. Utopie oder Programm?*, Mainz 1982, 144.